

ANNO
V
2019ISSN 2421-4191
DOI: 10.6092/2421-4191/2019.5.185-231

RICCARDO BENEDETTINI

«SATHAN VEUT UNE FRANCHE VOLONTÉ».

ERCOLE CATO TRADUTTORE DELLA
DÉMONOMANIE DES SORCIERS DI JEAN BODIN

J'ai besoin que Dieu me prenne de force, car, si maintenant la mort, supprimant l'écran de la chair, me mettait devant lui face à face, je m'enfuirais (S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, 1948).

1. Nell'epistola dedicata a Chrestofle de Thou, Primo Presidente del Parlamento di Parigi e Consigliere del re Henri III, «epistre» datata 20 dicembre 1579, Jean Bodin decide di aprire la propria *De la démonomanie des sorciers* definendo «l'assemblée des Juges et Advocats de ce Parlement» come il luogo in cui poter apprendere la «vraie prudence», guida e luce della vita umana¹. Come in un «hault theatre», tutte le singole parti di

¹ JEAN BODIN ANGEVIN, *De la Démonomanie des sorciers. A Monseigneur m. Chrestofle de Thou Chevalier Seigneur de Cali, premier President en la Cour de Parlement, & Conseiller du Roy en son privé Conseil, avec privilege du Roy*, Paris, chez Jacques du Puys Libraire Juré, 1580 [marca editoriale: Samaritana al pozzo]. Nostro testo di riferimento per il raffronto con la traduzione italiana è la ristampa in anastatica fornita da Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1988. Nella trascrizione a seguire del testo si è introdotta l'opposizione tra i grafemi *i/j* e *u/v* e si sono divise (o unite) le parole; si sono sciolte le & e le ß; si sono corretti palesi refusi tipografici; si è conservata invece l'interpunzione cinquecentesca, perché essa ci consente un più rigoroso riscontro con l'edizione francese e offre una testimonianza significativa agli specialisti di storia della lingua. Abbreviamo

RICCARDO BENEDETTINI, «*Sathan veut une franche volonté*», *Ercole Cato traduttore della «Démonomanie des sorciers» di Jean Bodin*, «Studi giralddiani. Letteratura e teatro», v (2019), pp. 185-231.

questo «beau temple de justice», osserva il Bodin, contribuirebbero a fare luce sulla tragedia della vita, sul corpo, sul mondo sensibile e sui fatti storici. Nel pronunciare ad alta voce il proprio dubbio («JE ME DOUBTE»), il magistrato angevino – che aveva aderito all’ambiente della moderazione monarchica e gallicana dei *Politiques* e che solo tre anni prima, nel 1576, aveva licenziato, sotto i torchi di Jacques du Puys, il suo *magnum opus*, *Les six livres de la République*², opera tradotta in italiano dal genovese Lorenzo Conti per i tipi di Girolamo

d’ora in poi il titolo della resa italiana in *Demonomania* e l’originale in *Démonomanie*, mettendo tra parentesi nel testo, subito dopo la citazione, il numero della pagina cui rimandiamo preceduto, nel caso della *Démonomanie*, dal numero del libro, indicato con numerazione latina, seguito da quello del capitolo espresso con numero arabo. Salvo diversa indicazione, il corsivo nelle citazioni è nostro. Si è consultato inoltre anche JEAN BODIN, *De la démonomanie des sorciers*, édition critique préparée par V. KRAUSE, C. MARTIN et E. MACPHAIL, avec la collaboration de N. P. Des Rosiers et N. Martin Peterson, Genève, Droz, 2016. Sulle numerose edizioni del testo, vd. il contributo di M.-T. ISAAC, «*De la Démonomanie des sorciers*». *Histoire d’un livre à travers ses éditions*, in *Jean Bodin*. Actes du Colloque Interdisciplinaire d’Angers (24-27 mai 1984), II, Publié avec le concours du Conseil Général de Maine-et-Loire, Angers, Presses de l’Université d’Angers, 1985, pp. 377-401.

² Si è preferito fare ricorso all’edizione rivista e accresciuta dall’autore (1578), di cui un esemplare si conserva presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (BNCF, Magliabechiano 19.1.3): JEAN BODIN ANGEVIN, *Les six livres de la République. A monseigneur du Faur, seigneur de Pibrac, Conseiller du Roy en son Conseil privé, & President en la Cour de Parlement à Paris, revue, corrigée & augmentée de nouveau*, troisième édition, avec privilege du Roy, Paris, Chez Jacques du Puys, libraire Juré, à la Samaritaine, 1578 [marca editoriale: Samaritana al pozzo]. Alle cc. 2r-3v. *Preface sur les six livres de la République. A monseigneur du Faur, seigneur de Pibrac, Conseiller du Roy en son Conseil privé*. Cfr. anche JEAN BODIN, *Les six livres de la République. De Republica libri sex*, Livre premier - Liber I, éd. M. TURCHETTI, Paris, Classiques Garnier, 2013.

Bartoli nel 1588 —³, accoglie il complesso di credenze che erano all'origine della persecuzione delle streghe, razionalizza la loro fisiologica efflorescenza verbale (quell'insalata di parole di cui parlava Erasmo nel *Moriae Encomium*, l'*Elogio della pazzia*) sostenendo la spontaneità di certe confessioni (la memoria va subito a Jeanne Harvilliers, nativa della zona di Compiègne — terra di eresie, come ricorda l'arresto e la morte sul rogo dell'«eretica, recidiva, apostata e idolatra» Giovanna d'Arco nel secolo precedente —, giudicata nel 1578 colpevole di stregoneria, accusata della morte di numerosi uomini e animali), varca il limite della realtà soggettiva proposta dalla strega per giungere a quella oggettiva sentenziata dall'inquisitore e ci avvicina ai segreti meccanismi della persecuzione, facendoci avventurare in terreni nei quali la comprensione umana sembra fallire a meno che, *sciemment* («scientemente»), non sia portata ad ammettere come dietro ogni cosa si celi il concetto, ed il servizio, di Dio: «Il n'y a que Dieu, qui peut rendre raison de toutes choses» (*préface*, e ij)⁴.

A ben guardare, solo un'emozione collettiva unita all'orizzonte mentale di uomini di cultura nutriti di diritto canonico e civile, o pratici di medicina, poteva assicurare al discorso sulla strega un concatenamento stretto tra le figure della mitologia e la vita sociale dell'epoca, secondo un principio di complementarità che soltanto in un secondo tempo ci è dato riconoscere in ciò che siamo soliti definire come stregoneria eretica.

³ *I sei libri della Republica del sig. Giovanni Bodino, tradotti di lingua francese nell'italiana da Lorenzo Conti gentil'huomo genovese. Con due Tavole, una de' Capi, e l'altra delle cose notabili. Con privilegio del Re Catolico, e della Serenissima Repub. di Genova*, Genova, Girolamo Bartoli, 1588 [marca editoriale: Idra con sei teste, la settima mozzata giace a terra; motto VIRESCIT VULNERE VIRTUS].

⁴ «Mais celui qui adore Sathan ou renie Dieu, (combien que l'un ne peut estre sans l'autre), a mis en effet une chose qui ne peut qu'elle ne soit faicte» (IV, 5, 216r).

È così che, anche in un'ottica di studio della mentalità, si può spiegare la resa italiana di questo testo del Bodin, traduzione dal francese pubblicata a Venezia, per i tipi di Aldo Manuzio, nel 1587, ed effettuata da un cavaliere ferrarese, il gentiluomo Ercole Cato⁵. La *Demonomania de gli stregoni*, con una glossa significativa nel titolo («cioè furori, et malie de' Demoni, col mezo de gli huomini», dove questo termine di «mezo» è ele-

⁵ Della traduzione italiana abbiamo consultato gli esemplari delle tre edizioni (1587, 1589 e 1592), sempre pubblicate a Venezia, presso Aldo, oggi conservati alla BNCF, con collocazioni rispettive: Palatino 7.7.4.13; Magliabechiano 3.1.486; Magliabechiano 3.1.487. La prima, ed. 1587, risulta essere la più fedele al testo francese ed è quella utilizzata per la ristampa curata da A. SUGGI: *Demonomania de gli stregoni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006. In questo nostro contributo le citazioni seguono il testo dell'ed. 1589, «purgata e ricorretta» dal Cato e che risente delle precedenti osservazioni dell'Abbate Marcantonio Maffa: *Demonomania de gli stregoni. cioè furori, et malie de' demoni, col mezo de gli huomini, divisa in libri IIII, di Gio. Bodino francese. Tradotta dal K.^r Hercole Cato. Nel Primo de' quali si tratta, la natura de' Demoni; la comunanza di essi con gli huomini, & de' mezzj Divini, & naturali per sapere le cose occulte. Nel Secondo, si tratta l'arte profana, & i modi illeciti usati da' Sortilegi, oue si scuoprono que' modi, ò trappole, da cui l'huomo si deue guardare. Nel Terzo, si ragiona de' modi leciti, & illeciti, per preuenire, ò cacciare i Sortilegi, malie, & maligni spiriti. Nel Quarto, & vltimo, il modo di far Inquisitione, & forma di proceder contra i Sortilegi, & delle proue requisite per le pene contra di loro ordinate. Con una Confutatione dell'opinione di Gio. Vuier; la quale serue per confermare quanto nell'Opera si contiene, & contra quelli i quali niente credono à così fatte materie. Di nuouo purgata, & ricorretta. Con privilegio, Venezia, Presso Aldo, 1589 [marca editoriale: Ancora con Delfino]. Il catalogo Palatino della BNCF registra anche il testo francese: *De la Démonomanie des sorciers*, A Mons. M. Chrestofle de Thou, Paris, Jacques Du Puys, 1582 (in-4, F.5.6.50). Per un primo inquadramento biografico di Ercole Cato, vd. T. ASCARI, *Cato, Ercole (Cati)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1979, pp. 391-92. Ricordiamo che nel 1581 la *Démonomanie* fu tradotta in latino dal calvinista François Du Jon, con il titolo di *De magorum daemonomania* (Basileae, per Thomam Guarinum), di cui abbiamo consultato l'esemplare conservato presso la Biblioteca universitaria di Pisa (B c. 12. 4).*

mento essenziale la cui definizione sembra produrre un logico legame con l'avverbio «sciemment» che Bodin presenta in quella che è la sua definizione di «Sorcier»⁶), precede, si è detto, la versione in italiano dei *Sei libri della Repubblica*. Buoni conoscitori della lingua di Bodin, il Cato e il Conti realizzano non solo delle traduzioni meticolose e ordinate⁷, ma, rispettivamente, delle opere che sottendono l'organizzazione di una visione del mondo. Una volta riconosciuta tale diversità come inerente ad ogni lingua, entrambe le versioni italiane migliorano la ricezione del pensiero di Bodin nell'Italia di fine secolo, un Bodin che certo non aveva bisogno di una grande pubblicità e la cui obbedienza alla Lega cattolica non faceva temere gli stessi effetti che avrebbe potuto provocare un nome come quello, ad esempio, di François de La Noue. Ma, se la *Repubblica* del Conti sarà subito oggetto di grande attenzione da parte delle autorità religiose – fatto che comporterà una serie di censure al testo fin dall'*editio princeps*, in probabile accordo con l'editore Bartoli⁸ – la prima edizione della *Demonomania*, al contrario, non subisce interventi diretti da parte del suo traduttore, Ercole Cato, presentando invece numerose ed intricate rettifiche, omissioni o tagli, vere e proprie censure nelle edizioni successive, vale a dire in quelle del 1589 («Di nuovo purgata, et ricorretta») e del 1592 («nuova traduttione

⁶ «Sorcier est celui qui par moyens Diaboliques sciemment s'efforce de parvenir à quelque chose» (I, 1, 1r). Ercole Cato traduce il francese «Sorcier» non solo con «Stregone» ma anche con «Incantatore», «Mago», «Malefico», «Sortilego», «Affascinatore»; «Sorcière» è termine reso con «Strega», «Sortilega». Talvolta, il maschile plurale «Sorcières» è in italiano al femminile, «Streghe» (perché di streghe, e non di stregoni, si trattava nella quasi totalità dei casi), o con il raddoppiamento «Sortilegi, et affascinatori».

⁷ La fedeltà del traduttore al testo di partenza è tale da generare talora fraintendimenti, come nel caso del calco di una lezione erronea del testo francese («ceparalogisme» IV, *réfutation*, 243v, in luogo di «ce paralogisme») resa meccanicamente con «separalogismo» (406), senza alcun tentativo di congetturare l'originaria forma corretta.

[...] non solo l'abbiamo di nuovo ristampata, ma con diligenza corretta e insieme emendate tutte quelle cose, lequali potevano in qualsivoglia maniera scandalizzare la mente pia de' cattolici, e fedeli di Santa Chiesa: senza però alterare, né tralasciare punto, di quanto fa bisogno alla verità dell'istoria»), come hanno evidenziato gli studi di Michaela Valente e Andrea Suggi⁸.

La figura dei «sorciers» e delle «sorcières», la morte di uomini e bestie per magia, l'attenzione al corpo dei «dæmons», ai mezzi per ovviare gli incantesimi («charmes») e le stregonerie («sorcelleries»), fino ad arrivare ai processi inquisitori (che si occupano ad esempio dei malefici) e alla confutazione delle opinioni del medico Johann Wier⁹ («la maladie melancholique

⁸ M. VALENTE, *Bodin in Italia. La «Démonomanie des sorciers» e le vicende della sua traduzione*, con un saggio introduttivo di D. QUAGLIONI, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1999. Secondo la Valente, la traduzione italiana del Cato non seguirebbe la *princeps* del 1580, di cui si hanno due esemplari, quello di Louvain e di Tournai, come sostiene ad esempio ISAAC, «*De la Démonomanie des sorciers*», bensì la terza ed., quella del 1581.

⁹ Così Bodin: «D'avantage il fait bien à noter que Vuier confessa qu'il estoit disciple d'Agrippa, le plus grand Sorcier qui fut onques de son aage, et non seulement il estoit son disciple, ains aussi son valet et serviteur, beuvant, mangeant, et couchant avec lui» (IV, *réfutation*, 219v). Al lievo di Cornelio Agrippa di Nettesheim, Johann Wier (o Weyer) fu medico alla corte del duca Guillaume de Clèves-Juliers dal 1550 al 1578: fu qui che egli scrisse diversi trattati di medicina, come la sua prima opera contro i processi alle streghe, il *De praestigiis daemonum et incantationibus et veneficiis*, testo pubblicato a Basilea nel 1563 e che ottenne un enorme successo, confermato dalle sei edizioni, ogni volta accresciute, che l'autore fece apparire nel 1564, nel 1566, nel 1568 (con il Libro sesto), nel 1577 (edizione definitiva) e nel 1583. Nel 1577 il Wier tornerà sull'argomento con il *De lamiis liber* (Basilea, Oporinus). Ad ulteriore conferma della grande ricezione del trattato del Wier è la traduzione francese ad opera di Jacques Grévin (*Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables: des enchantements & sorcelleries. Pris du Latin de Jean Vuier, medecin du Duc de Cleves, & faits François, par Jaques Grévin de Clermont en Beauvoisis, medecin à Paris*, Paris, chez Jaques du Puys, à l'enseigne de la Samaritaine, 1567

[...] voilà la couverture que les ignorans, ou les Sorciers ont prise pour faire evader leurs semblables et accroistre le regne de Sathan», IV, *réfutation*, 225v), divennero senza dubbio aspetti di percettibile interesse nella terra d'origine del cavaliere Ercole Cato, la Ferrara della metà del XVI secolo¹⁰. Sicuramente, la paura concreta e quasi fisica di Satana («Satanasso», nella traduzione del Cato, che talvolta evita la ravvicinata ripetizione «Sathan [...] Sathan», presente nel testo francese, ricorrendo alle forme «Demonio» o «Diavolo»), aveva trovato nella stampa un mezzo di diffusione della scienza demonologica che arrivò ad influire persino sull'apparato giudiziario («les crimes de Sorcelleries», IV, 5, 216v > «i misfatti de' Sortilegij, et malie», 357): l'Inquisizione operò a Ferrara fin dal XIII se-

[avec privilege du Roy, marca: Samaritana al pozzo]. Esemplici utilizzati: Paris, Arsenal, 8 S 1472; 8 S 1473. Si è consultata anche l'edizione del 1569 (esemplare: Arsenal 8 S 1474, accessibile sul sito <https://gallica.bnf.fr>), di cui ci siamo occupati in *Quelques réflexions sur Jacques Grévin médecin et traducteur du «De Præstigiis Daemonum» de Jean Wier*, comunicazione letta il 31 marzo 2016 durante «The Annual General Meeting of the RSA» di Boston.

¹⁰ Sul ruolo di Wier nella creazione di un immaginario demoniaco, si veda T. MAUS DE ROLLEY, *La part du diable: Jean Wier et la fabrique de l'illusion diabolique*, in *Fictions du diable. Démonologie et littérature de saint Augustin à Léo Taxil*, ouvrage dirigé par F. LAVOCAT, P. KAPITANIAK et M. CLOSSON, Genève, Droz, 2007, pp. 109-30. Su Jacques Grévin, già traduttore di Andrea Vesalio e di Nicandro, vd. gli studi di R. GORRIS CAMOS: *La nuit de l'exil: les Muses anglaises de Jacques Grévin*, in *Rappresentare la storia. Letteratura e attualità nella Francia e nell'Europa del XVI secolo*. Atti del Convegno di Perugia (29-30 maggio 2014), a cura di M. MIOTTI, Perugia, Aguaplano, 2017, pp. 207-45; EAD., «Un indéfinissable regret»: *Lionello Sozzi et les ailes de l'âme*. Giornata di studi in onore di Lionello Sozzi, Torino, Accademia delle scienze (26 settembre 2015), ora in «Studi Francesi», 178 (2016), pp. 25-55; EAD., «Une Muse perfetite»: *Jacques Grévin entre poésie, science et religion*, in *La Renaissance au grand large. Mélanges en l'honneur de Frank Lestringant*, sous la direction de V. FERRER, O. MILLET et A. TARRÉTE, Genève, Droz, 2018, pp. 759-76.

colo ed aveva competenza su tutti i territori dello Stato estense, comprese dunque Modena e Reggio, dove risiedevano i vicari dell'inquisitore ferrarese¹¹. A Ferrara si era inoltre riscontrato un continuo progresso della scienza medica, grazie a maestri di anatomia quali Giovanni Manardi, Gabriele Falloppio, allievo del Brasavola, o Giovan Battista Canani¹². Giovanni Ricci ricorda come, secondo il grande medico ebreo João Rodrigues (Antonio Lusitano), «chiunque desidera essere istruito nella scienza medica, dovrebbe andare a Ferrara, perché i Ferraresi, favoriti da non so quali influssi celesti, sono medici dottissimi»¹³. Ed interessante è che, accanto alla presenza di forze spirituali, proceda la ricerca: nel 1547, aggiunge il Rodrigues, per la dimostrazione delle valvole venose furono aperti in Ferrara «dodici corpi di uomini e di bruti, con gran concorso di dottori e spettatori».

¹¹ Cfr. M. ROBERTI, *Il Libro dei giustiziati di Ferrara. 1441-1557*, Venezia, Officina grafica di Ferrari, 1907, *Libro* il cui codice miniato è conservato presso la Biblioteca Comunale Ariostea (Classe I 404). Si veda anche *ManuScripti. I codici della Biblioteca Comunale Ariostea*, a cura di M. BONAZZA, prefazione di E. SPINELLI, Comune di Ferrara, 2002, p. XVII. Cfr. inoltre M. AL KALAK, *Gli eretici di Modena. Fede e potere alla metà del Cinquecento*, Milano, Mursia, 2008; *De officio inquisitionis: la procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*. Introduzione, testo critico e note a cura di L. PAOLINI, Bologna, Ed. Universitaria Bolognina, 1976.

¹² Sulla medicina nella Ferrara estense, tra la Corte e lo Studio, si vedano almeno i contributi riuniti in «Schifanoia», L-LI (2016), a cura di A. GHINATO, con presentazione di M. BERTOZZI, e in particolare (per il Canani, o Canano, conosciuto principalmente per la sua opera incompiuta *Musculorum humani corporis picturata dissectio*, Ferrara, [1541]): M. BRESADOLA, *Giovanni Battista Canani: l'umanesimo medico e la riforma dell'anatomia rinascimentale*, ivi, pp. 13-20.

¹³ G. RICCI, *Tanatologia ferrarese: un'atmosfera per le tragedie del Cinzio?*, *Giovan Battista Giraldo Cinthio hombre de corte, preceptista y creador*. Atti del Convegno internazionale in onore di Renzo Cremante (Università di Valencia, 8 - 10 novembre 2012), a cura di I. ROMERA PINTOR, «Critica letteraria», XLI, 159-160 (2013), pp. 387-99: 388.

Ma la *Démonomanie* presentava un quadro incisivo di una realtà, e di un gusto per le parole e le immagini, che poteva estendersi anche a dinamiche più propriamente letterarie¹⁴, una «realtà d'allucinazione» che, attraverso la mediazione del Cato, interesserà persino il Tasso¹⁵. Se «la Philosophie a esté adulteree par les Sophistes», scrive Bodin all'inizio del Libro II, *De la magie general, et des especes d'icelle*, se «la Sagesse qui est un don de Dieu, par l'impieté et idolatrie des Payens», anche la «Magie a esté tournee en Sorcelerie Diabolique» (II, 1, 51r). Certo è possibile rintracciare in queste trasformazioni un quadro e un insegnamento ben in linea con il pensiero tanatologico creatosi e sviluppatosi a Ferrara intorno alla metà del Cinquecento¹⁶, come dimostra bene il teatro giraldiano, con quell'infrafrangimento dei tabù corporali che rimanda alla pratica medica del Giraldis, conoscitore della «cruenza del dolore fisico e [del]l'impotenza di fronte alla morte», osservano Irene Romera Pintor e Josep Lluís Sirera¹⁷. Anche l'accresciuta

¹⁴ Sull'immaginario demoniaco, vd. i contributi raccolti in *Fictions du diable*, come già M. CLOSSON, *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650)*, Genève, Droz, 2000. Vd. inoltre S. TOUSSAINT, *Les raisons de la magie. Un coup d'œil philosophique*, «Critique», 673-674 (2003: 2000 ans de Magie), pp. 473-83.

¹⁵ Cfr. E. RAIMONDI, *Tra grammatica e magia* (1955), in *Rinascimento inquieto*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 161-87. Sui rapporti tra il Cato e il Tasso, possibile conoscitore della *Demonomania*, come confermerebbe la corrispondenza tra i due, già dal 1581, intorno a quesiti cosmologico-demonologici, vd. anche E. GRAZIOSI, *Aminta 1573-1580. Amore e matrimonio in casa d'Este*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 2001, p. 31. Cfr. inoltre A. SOLERTI, *Vita di Torquato Tasso*, Torino, Loescher, 1895, vol. I, p. 408.

¹⁶ Vd. il trattato di ANTONIO MUSA BRASAVOLA, *Quod nemini mors placeat...*, pubblicato a Lione, presso Sebastiano Grifo, nel 1543. Utile, crediamo, il rinvio a G. LIBONI, *L'«experimentum» nella medicina pratica di Antonio Musa Brasavola*, «Schifanoia», L-LI (2016), pp. 21-33.

¹⁷ I. ROMERA PINTOR - J. LL. SIRERA, *Disinganno e moralizzazione in «La infelice Marcela» di Viruès. Sulle fonti giraldiane della sua opera teatrale*, in *Giovan*

chiarezza della coscienza medica porta necessariamente con sé un interesse per la comprensione delle tematiche demonologiche in opere che rinviano alla tradizione, muovendo dal Vecchio Testamento, risalendo a varie culture antiche, e raggruppando le differenti figure demoniache al fine di illuminare la natura di tali fenomeni, in linea con la Controriforma a partire dall'ultimo ventennio del secolo.

E così infatti l'umanista Nicolò Manassi – che nel 1590 stamperà, col segno Aldino dell'Ancora con il Delfino, gli *Oracoli politici cioè sentenze, et documenti nobili, et illustri raccolti da tutti gli antichi, e principali autori Hebrei, Greci et Latini, per ornamento e conservatione della vita Christiana, et civile. Coi fiori de gli apoftemmi di Plutarco*, ritratto di qualità e costumi per formare il Gentiluomo –, osserva, nella dedica ad Agostino Valier del 15 febbraio 1587, che la *Demonomania* tradotta dal Cato è stata scelta proprio perché «la materia è spiegata con tanto bell'ordine, et dottrina», esattamente quell'ordinata procedura delle argomentazioni che, come già era avvenuto per il *Malleus maleficarum*¹⁸, segnerà il successo editoriale anche di quest'opera. Si

Battista Giraldi Cinzio gentiluomo ferrarese, a cura di P. CHERCHI, M. RINALDI e M. TEMPERA, Firenze, Olschki, 2008, pp. 53-76: 75. Nello stesso volume, vd. anche R. GORRIS CAMOS, «Jean Baptiste Giraldy Cynthien Gentilhomme Ferrarois», *il Cinthio in Francia*, pp. 77-129. Della stessa studiosa vd. sull'argomento anche *Tragedia come apologo della crudeltà: il caso di «Orbecc-Oronte»*, in *Tragedia e sentimento del tragico nella letteratura francese del Cinquecento*, «Studi di Letteratura Francese», XVIII (1990), pp. 48-71 e *La poetica dell'orrore giraladiano: rifrazioni francesi*, «Schifanoia», XII (1992), pp. 201-13.

¹⁸ Già nel *Malleus Maleficarum* (Strasburgo, 1486), testo scritto dai domenicani Henricus Institoris e Jacobus Sprenger, la parte consacrata ai rimedi contro le opere dei *sorriers* si sostiene sul racconto di David e sul potere della musica (ma anche delle erbe) in quanto ricerca di armonia anche se, è noto, i metodi suggeriti non erano certo quelli dell'*Harmonia Mundi*. L'opera, che vide trentaquattro edizioni dal 1486 al 1669, è disponibile *on line* (<http://www.malleusmaleficarum.org/>), ma rinviamo anche alla traduzione inglese a cura di C. S. MACKAY, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

avverte insomma un bisogno di catalogazione, di un'impostazione precisa del problema che possa venire a sostegno di colui che, cardinale di Verona, si trova senz'altro nella situazione di «giudicare così alte materie; si come questa delle Streghe, et far formare inquisitioni, et processi contra così fatte sceleratezze»¹⁹. Il Manassi – di cui poche e incerte sono le notizie, salvo forse per gli intrecci, anche familiari, con i Manuzzi²⁰, in relazione soprattutto alla proprietà della tipografia veneziana dopo la partenza di Aldo per Roma («col quale [Aldo] molti anni sono, che essercitiamo di Compagnia, il tanto utile, quanto

¹⁹ Assieme ai cardinali Girolamo Della Rovere, Vincenzo Lauro, Costanzo Boccafuoco da Sarno e Marcantonio Colonna, Agostino Valier farà parte della Congregazione dell'Indice riunita, nel febbraio 1587, da Sisto V. Il Valier sarà autore di un opuscolo, *De cautione adhibenda in edendis libris* (Patavii, 1719), pubblicato postumo e nel quale si sollecita l'applicazione dei decreti della Congregazione contro i libri eretici. Cfr. la lettera dell'ambasciatore veneziano Giovanni Gritti (7 febbraio 1586); *Index des livres interdits*, a cura di J. M. DE BUJANDA, vol. IX, *Index de Rome, 1590-93-96*, avec étude des index de Parme 1580 et Munich 1582, a cura di J. M. DE BUJANDA, U. ROZZO, P. G. BIETENHOLZ e P. F. GRENDLER, Sherbrooke-Genève, CESR, Genève, Droz, 1994. La *Demonomania* fu definitivamente iscritta all'Indice fin dal 1594. Si veda inoltre G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, il Mulino, 2015 [1997¹], pp. 143-71.

²⁰ Il 6 aprile 1589 il Manassi subì un processo davanti all'Inquisizione veneziana per possesso di libri proibiti (Venezia, Archivio di Stato, Sant'Ufficio, 64, f. 25r). Su Nicolò Manassi, cfr. A. A. RENOUARD, *Annali delle edizioni aldine. Con notizie sulla famiglia dei Giunta e repertorio delle loro edizioni fino al 1550*, Riproduzione anastatica dell'ed. francese del 1583, Bologna, fiammenghi, 1953, p. 221 ss.; L. DOREZ, *Requête adressée par l'imprimeur Nicolò Manassi à Domenico Rinaldi, custode de la Vaticane*, «Revue des bibliothèques», IV (1894), pp. 200-02 e ID., *Alde le Jeune et Nicolò Manassi*, «Revue des bibliothèques», VI (1906), pp. 380-86 e XII (1912), pp. 400-19. Cfr. anche C. MARCIANI, *Editori, tipografi, librai veneti nel Regno di Napoli nel Cinquecento*, «Studi Veneziani», X (1969), pp. 457-554: p. 470 ss. Cfr. inoltre A. DEL COL, *La circolazione del libro a Venezia nel Cinquecento: biblioteche private e pubbliche*, «Ateneo Veneto», XXVIII (1990), pp. 117-89.

necessario essercitio di Libreria», leggiamo sempre nella dedica al Valier) – non era nuovo a questo bisogno di catalogazione: nel 1586, in occasione della versione italiana di Camillo Camilli dell'*Essame de gl'ingegni de gl'hvomini, Per apprendere le Scienze: Nel quale, scoprendosi la varietà delle nature, si mostra, a che professione sia atto ciascuno, et quanto profitto nabbia fatto in essa*, dell'ebreo converso Juan Huarte, filosofo naturale che esercitò la professione di medico in Navarra e in Catalogna, il Manassi si sofferma, nella dedica a Federico Pendasio, sull'importanza della fede e dello studio²¹.

I rapporti tra Nicolò Manassi – probabile Cittadino Veneto (C. V., come da sigla presente in un listino dei libri di stampa d'Aldo), agente, compagno o proprietario della ditta aldina – ed Ercole Cato sono indubbiamente di salda amicizia, come possiamo evincere dalla prefazione-dedica «Del Cavalier Ercole Cato Nell'Agricoltura di Carlo Stefano. Al molto Mag. Sig. Nicolo Manassi Amico suo carissimo», scritta a Ferrara il 15 marzo 1581 e che ritroviamo, a dimostrazione del suo rilievo, in una raccolta di dediche edita dal Comino Ventura²².

²¹ L'*Examen de Ingenios para las ciencias* (Prima edizione, 1575) sarà di rilievo per il canonico e poligrafo Tomaso Garzoni, di cui è nota la volontà di ordinare la follia in piani simili a quelli di un *Theatro*, o di una *Piazzza*, come abbiamo cercato di mettere in luce in *Chappuys e Garzoni: note sulla traduzione del «Theatro de'vari, e diversi cervelli mondani», «Studi francesi»*, 161, (maggio-agosto 2010), pp. 261-76 e *Dio immortale, quanti cervelli sono al mondo! Una traduzione di Tommaso Garzoni nel Cinquecento: il «Theatre des divers cerveaux du monde» di Gabriel Chappuys*, in *Dynamic Translations in the European Renaissance. La traduzione del moderno nel '500 europeo*. Atti del Convegno internazionale Università di Groningen, 21-22 ottobre 2010, a cura di P. BOSSIER, H. HENDRIX e P. PROCACCIOLI, Manziana, Vecchiarelli editore, 2011, pp. 85-99.

²² *Il primo libro di lettere dedicatorie di diversi: Con le proprie lor Inscrittioni, e titoli de' Personaggi, a' quali son' indirizzate. [...] Al molto Ill. Signor' Hercole Tasso Dedicate*, Bergamo, Comin Ventura, 1601 (21r-22v). Sul Ventura, vd. *Comino*

Il Cato, che ha da poco «tirato compitamente a fine la fatica della traduttione dell’Agricoltura Francese di M. Carlo Stefano, con le postille, tavole, et con tutte l’altre circostanze necessarie», presenta ora questo «parto», grazie alla buona amicizia di Giulio e Andrea Terzani, mercanti ferraresi a Venezia, alle «polite, et accurate stampe» di Nicolò Manassi, quest’ultimo guidato «dalla Compagnia, et giuditio del Sig. Aldo Mannuccio». Lodata, talvolta con tocchi quasi leggendari, la stirpe dei Manassi – di cui sono ricordate le prodezze di Paolo, capitano dell’invitto Scanderbeg (Giorgio Castriota) contro i Turchi, di Domenico, nella difesa di Scutari (città di cui Nicolò era forse originario, almeno secondo il Cato), di Theodoro, colonello del re cristianissimo Henri II, morto nelle guerre del Piemonte e le cui azioni sono continuate dai figli, Cesare e Marchiò –, Ercole Cato esalta Nicolò Manassi che ha scelto di dedicarsi «con spirito più mansueto alle civili operationi, et a essercitare nobilmente la mercatura, et massime nella incetta delle stampe di libri, (in che opera maggiormente l’intelletto, che il corpo)». Scelta, informa ancora il Cato, con la quale Nicolò conserva degnamente gli antichi caratteri della sua «nobiltà»:

Et in questo è da lodare particolarmente lo studio, che ponete per illustrare tuttavia più questa virtuosa professione de libri, con mira sempre (all’opposito di molti altri) di procacciarvi con quelli più tosto honore et fama, che utile ne guadagno (22^v).

Si può dire che lo studio del Manassi, e in particolare questo suo interesse per un’opera riguardante la magia e la stregoneria, sia in linea con l’altro nemico combattuto dai suoi familiari, quello espresso nell’ortodossa lotta all’infedele, al Turco, spesso incarnato col diavolo: e si ricordi che anche il

Ventura. Tra lettere e libri di lettere (1579-1617), a cura di G. SAVOLDELLI e R. FRIGENI, Firenze, Olschki, 2017.

Cato sarà sostenitore dell'utilità dello studio della filosofia e allo stesso tempo delle armi nell'educazione del principe²³.

Utili indicazioni, queste ricavate dalla lettura della dedica, che sembrano poter indirizzare persino le future scelte editoriali dei due amici e collaboratori, Ercole e Nicolò, tra Ferrara e Venezia. Del resto, la stessa conclusione del testo dedicatorio, con l'immagine, letteraria, degli uomini simili a cani rabbiosi pronti a mordere, indirizza ancora il lettore verso la *Démonomania*:

Ma, quando pur (come sono gli huomini assai pronti a mordere, et a detrahère all'altrui nome) questo, a voi, et a me molto più avvenisse; Io sapendo la mia intentione, et attendendo in tanto a studiij più gravi, et voi a imprese maggiori, ne terremo quel conto, che dell'importuno abbaire de' cani tiene colui, che d'armi, et d'ardire ben provveduto si sente contro la rabbia, et vani morsi loro.

2. Ma se angelo non sei, né anima felice, che puoi essere?
(Torquato Tasso, *Il messaggiero*, 1580)

I commentatori della *Démonomanie des sorciers* hanno spesso sottolineato l'aspetto insolito e problematico di questo scritto nell'insieme della produzione di Bodin («Depuis le travail de Paul Rose, nous savons que l'œuvre de Bodin n'est contradictoire qu'à travers notre prisme moderne. Pour cet homme du seizième siècle, la justice et la politique humaines ne peuvent être comprises que dans le contexte de la justice divine»²⁴),

²³ Nel 1603 il Cato pubblica, sempre a Ferrara, appresso Vittorio Baldini, stampatore dell'Accademia, un suo *Discorso*, tenuto all'Accademia degli Intrepidi, in cui si discute se un principe debba venire educato allo studio della filosofia o a quello delle armi, concludendo come entrambe queste formazioni siano necessarie nell'educazione. Si è consultato l'esemplare conservato presso la BNCF (Palatino Misc. 2.E.24.11).

²⁴ *Introduction* alla *Démonomanie*, éd. 2016, p. 9. In un'ottica per cui la stregoneria rientra nel crimine di apostasia ed è questione politica di lesa

secondo quel dettame biblico per il quale «Non lascerai vivere la strega» (Esodo, 22, 18, nella versione della Nuova Diodati)²⁵. Che Bodin abbia potuto elaborare il suo *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566)²⁶ e allo stesso tempo accanirsi con furore contro le streghe²⁷, sembra andare oltre la domanda, sempre attuale, del Febvre: «Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?»²⁸. Questa è l'impressione generale, sulla quale è

maestà, oltre che religiosa, risulta che essa debba essere punita con la morte («Et d'autant que ceux qui en ont escript, interpretent le Sortilege pour haeresie, et rien plus, combien que la vraie haeresie est crime de leze majesté divine, et punissable au feu» IV, 5, 196v). Interessante, crediamo, la diversa visione di Montaigne che, certo pensando a Bodin, sosterrà in «Des boyteux»: «Ces pauvres diables sont à cette heure en prison; et porteront volontiers la peine de la sottise commune: et ne sçay si quelque juge se vengera sur eux, de la sienne», in MICHEL DE MONTAIGNE, *Les Essais*, édition établie par J. BALSAMO, M. MAGNIEN et C. MAGNIEN-SIMONIN, édition des «Notes de lecture» et des «Sentences peintes» établie par A. LEGROS, Paris, Gallimard, 2007, p. 1076. Sull'importanza di questo capitolo negli studi demonologici, si veda B. MENIEL, «Des boyteux» (III, 11) ou l'art de la contre-enquête, in *Lectures du troisième livre des «Essais» de Montaigne*, sous la direction de P. DESAN, Paris, Champion, 2016, pp. 311-30.

²⁵ Molteplici i passi (239v > 395; 242v > 399) in cui Bodin rinvia agli antichi e alla Sacra Scrittura per motivare la pena di morte per le streghe e gli incantatori. Cfr. P. L. ROSE, *Bodin and the Great God of Nature. The Moral and Religious Universe of a Judaiser*, Genève, Droz, 1980.

²⁶ *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, testo latino, traduzione e commento a cura di S. MIGLIETTI, Pisa, Edizioni della Normale, 2013.

²⁷ Così Bodin: «Nous avons déclaré les moyens doux et medecines aisees à prendre, qui est d'instruire le peuple en la loi de Dieu, ni destourner les Sorciers de leur vie detestable, il y faut appliquer les cauterres et fers chaux, et couper les parties putrifiees, combien que à dire verité quelque punition qu'on ordonne contre eux à rostir, et brusler les Sorciers à petit feu» (IV, 1, 165r-v).

²⁸ L. FEBVRE, *Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?*, in *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1957, pp. 301-09; ID., *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947, p. 482.

intervenuto a lungo Igor Melani²⁹. Cesare Vasoli, in alcune sue fondamentali riflessioni sull'opera³⁰, si indirizza verso una tesi che collega la *Démonomanie* alle altre opere di Bodin. Vasoli avanza l'idea che il trattato sarebbe stato composto dal suo autore per sostenere il carattere reale di fenomeni ed operazioni demoniache che in parte gli sarebbero state persino attribuite: tutto avrebbe avuto inizio nel 1567, quando Bodin sembrerebbe aver incontrato per la prima volta il proprio angelo custode, un «benigno demone familiare». L'anno successivo, il giovane procuratore del re a Poitiers, che già si interessava a un processo di stregoneria, è arrestato *religionis causa* e condotto alla Conciergerie, dove resterà fino al 23 marzo 1570. Nei primi anni Settanta, la protezione di Guy du Faur de Pibrac (al quale Bodin dedicherà, nel 1576, *Les six Livres de la République*) e di Chrestofle de Thou (è a questi che, lo si è visto, egli dedica la *Démonomanie* nell'Ottanta³¹) gli permettono di ottenere vari privilegi reali (come la nomina a commissario per la riforma delle foreste di Normandia). Nell'agosto 1573, Bodin fa parte della delegazione inviata a Metz per accogliere gli ambasciatori polacchi venuti in Francia ad offrire al duca di Anjou, futuro Henri III, la Corona di Polonia e la successione al trono del re Sigismondo Augusto,

²⁹ I. MELANI, *Il tribunale della storia. Leggere la «Methodus» di Jean Bodin*, Firenze, Olschki, 2006.

³⁰ *Riflessioni su «De la Démonomanie des sorciers» di Jean Bodin*, in *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*. Atti del Convegno di Firenze, 2-4 ottobre 2003, a cura di F. MEROI con la collaborazione di E. Scapparone, Firenze, Olschki, 2007, pp. 307-43, saggio in seguito raccolto in ID., *Armonia e giustizia. Studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 131-67.

³¹ Cfr. BODIN, *Les six livres de la République* (ed. 1578) e anche l'ed. TURCHETTI (cit. sopra, nota 2). Sul capitolo «astrologico» della *République*, vd. D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, CEDAM, 1992, p. 181 ss.

morto senza erede³². Tre anni dopo, si è detto, Bodin pubblica a Parigi *Les six Livres de la République*, opera che gli darà fama europea; ed è sempre nel 1576 che il magistrato sposa Françoise Trouillard, proveniente da una famiglia di giuristi. Al contrario, è l'avvicinamento di Bodin alla corte – dapprima quella di Charles IX e di Catherine de Médicis, quindi alla presenza di Henri III – a permettergli di trattare pratiche vietate e di procedere in letture dubbie, se non sospette.

Jules Michelet, in una visione da romantico ma comunque attento alla verità dei fatti – secondo ciò che è stato definito un rapporto organico con la storia (Roland Barthes) che, crediamo, ben si confà ad una resa della mentalità e dell'immaginario propri di un'epoca come il Cinquecento –, ricorderà che la Strega data «des temps du désespoir»³³. Tale fu il clima, in piene Guerre di religione (la settima e poi l'ottava), in cui Bodin scrisse la *Démonomanie*. Si comprende bene come il giurista abbia tenuto a difendere la propria opera (per la quale lo

³² Cfr. N. ORDINE, *Tre corone per un re. L'impresa di Enrico III e i suoi misteri*, prefazione di M. FUMAROLI, Milano, Bompiani, 2015 [2011¹].

³³ *La Sorcière* (1862), préface de R. BARTHES, Paris, Club Français du Livre, 1959. La tesi del Michelet avrà, è noto, sviluppi in M. MURRAY, *Il Dio delle streghe*, Roma, Casa editrice Astrolabio-Ubaldini, 1972 [1933¹]. Sull'idea dell'atto magico come espressione di disperazione e frustrazione, ma anche su un'analisi descrittiva e un rapporto organico con la storia, torna B. MALINOWSKI, *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922), Paris, Gallimard, 1963. Sulla lotta secolare contro i vaticinatori, i negromanti, gli stregoni, si può rinviare a: *Diavoli e Mostri in Scena dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del XII Convegno del Centro Studi sul Teatro medioevale e rinascimentale, Roma, 30 giugno - 3 luglio 1988, a cura di M. CHIABÒ e F. DOGLIO, Viterbo, Union Printing, 1989; P. LOMBARDI, *Il secolo del diavolo: esorcismi, magia e lotta sociale in Francia (1565-1662)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005; *Les Grandes Peurs. 1, Diable, fléaux, etc.*, «Travaux de littérature», XVI (2003: volume réalisé sous la direction scientifique de M. BERTAUD). Cfr. anche «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di D. CORSI e M. DUNI, Firenze, Firenze University Press, 2008.

stampatore aveva ottenuto il privilegio reale – «le maistre en l'art Diabolique, duquel on imprime les œuvres avec beaux privileges, a fondé toutes les sorceries et invocations de Diables, qu'on imprime par tout avec privilege des Princes, qui est l'une des plus dangereuses pestes des Republiques» [I, 3, 19^v] –, opera che sarà poi fortemente censurata³⁴) e, allo stesso tempo, la propria vita: la prima dalla distruzione, la seconda dal supplizio, entrambe dalle fiamme del rogo. In quella distinzione che presuppone una separazione tra il Bene e il Male, le Tenebre e la Luce, gli Angeli rimasti fedeli a Dio («Calodæmons») e i servitori del Diavolo («les malins esprits», detti «Cacodæmons»), Bodin crede che l'uomo sia libero di muoversi e di scegliere il proprio destino, pur riconoscendo, da lettore dell'Antico Testamento e dei suoi interpreti ebrei³⁵, che il potere di Dio riveste un ruolo centrale persino nell'origine del Male: «Dieu a créé ce grand Sathan au commencement du monde» (I, 1, 2^v).

È in questa ottica che si situa il disegno di Bodin. Esso ci sembra poter essere iscritto nel tradizionale contrasto tra apollineo e dionisiaco che è alla base di tante scelte letterarie (si pensi al mito di Medea, «la Sorcière, tuant tantost son frere,

³⁴ Cfr. almeno: A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia Einaudi*, V, Torino, Einaudi, 1973, pp. 1468-69; A. E. BALDINI, *Jean Bodin e l'Indice dei libri proibiti*, in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*. VI Giornata Luigi Firpo, atti del Convegno, 5 marzo 1999, Firenze, Olschki, 2001, pp. 79-100; R. CRAHAY, *Jean Bodin devant la censure: la condamnation de la «République»*, «Il Pensiero politico», XIV (1981), pp. 154-72; I. JOSTOCK, *Réviser Bodin: l'édition genevoise de la «République»*, in *La Censure négociée. Le contrôle du livre à Genève. 1560-1625*, Genève, Droz, 2007, pp. 208-12.

³⁵ È anche nelle citazioni bibliche, nonché nel ricordo di episodi classici o comunque rinviati alla mitologia antica, elementi ogni volta filtrati attraverso il Medio Evo, che è possibile riconoscere nel testo di Bodin dei tratti letterari, come probabilmente ebbe ad osservare il Cato.

puis ses propres enfants», cui Bodin rinvia spesso³⁶) e che qui trova il suo *charme* proprio nella contraddizione tra l'irrealismo studiato, che per Bodin non è *fiction* ma realtà – l'invenzione alla base di tutto, «de cas estrange, et quasi incroyable» – e l'estrema, se non scientifica, precisione propria di un discorso con finalità giuridiche e dai trasparenti risvolti di analisi della mentalità di un'epoca. E così il giurista Bodin indica le motivazioni del suo trattato:

Je me suis advisé de faire ce traicté que j'ai intitulé, Demonomanie des Sorciers, pour la rage qu'ils [i «Sorciers»] ont de courir apres les Diables pour servir d'avertissement à tous ceux qui le verront, afin de faire cognoistre au doigt et à l'œil, qu'il n'y a crimes qui soyent à beaucoup pres si execrables que c'estui-ci, ou qui meritent peines plus grievés. Et en partie aussi pour respondre à ceux qui par livres imprimez s'efforcent de sauver les Sorciers par tous moyens (*préface*, f. aivv).

Appoggiandosi verosimilmente, già dalla *préface*, ad esempi più o meno illustri – da quello del celebre medico italiano Pierre d'Apone (Pietro d'Abano), qui definito uno «des plus grands Sorciers d'Italie»³⁷, al meno noto Pierre Mamor, retto-

³⁶ Ed un rinvio a Giasone e ad Ercole Cato leggiamo nel *Sonetto del signor Torquato Tasso al cavaliere Ercole Cato con la interpretazione e commento del medesimo autore*: «Victorque virum volitare per ora. Non è dunque necessario che il signor Cato, per ritrovare la convenevolezza di questa metafora, ad alcun Dedalo fuggitivo abbia risguardo; ma a colui, e al fratello più tosto il potrebbe avere, i quali con Ercole e con Giasone andarono a l'acquisto del vello d'oro; e, se ben mi rammento, armati, ed insieme alati sono descritti» (TORQUATO TASSO, *Prose diverse*, a cura di C. GUASTI, Firenze, Le Monnier, 1875, vol. II, pp. 151-65). A questo proposito cfr. E. SELMI, *Torquato Tasso: il «filosofo cortegiano» e il poeta senza confini*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2017, pp. 100-01 e note 88-89.

³⁷ Cfr. D.-P. WALKER, *La magie spirituelle et angélique. De Ficin à Campanella*, Paris, Albin Michel, 1988 e G. FEDERICI VESCOVINI, «Arti» e *Filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i «moderni»*, Firenze, Vallecchi, 1983. Si vd. inoltre *Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et*

re dell'Università di Poitiers ed autore di un libretto *De Lamiiis*, il *Flagellum Maleficorum* (1462 ca.), e che, in Savoia, come si legge nel Libro II, capitolo sesto (98v), *De la lycanthropie et si le Diable peut changer les hommes en bestes*, depose di aver veduto un uomo trasformarsi in lupo –, Bodin sostiene che l'accresciuto numero dei «sorciars» è dovuto alla minore chiarezza da parte dei dottori in teologia, spesso obbligati a sostenere pubblicamente che tutto quanto è detto circa gli stregoni altro non è che favola («fable et chose impossible») cui non bisogna credere, nonché al diminuito controllo dei giudici. Tale atteggiamento ha comportato, per ragioni ben manifeste, l'incremento del numero di soggetti dediti al culto diabolico, in tutti gli stati e a tutti i livelli sociali: cardinali, papi, imperatori, principi, che si sarebbero lasciati ingannare dagli stregoni³⁸. Ed in questa perversione del bene nel satanico, si leggerà

Renaissance: autour de Pietro d'Abano, textes réunis par J.-P. BOUDET, F. COLLARD et N. WEILL-PAROT, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2013. Sull'importanza di Pietro d'Abano nell'opera di un demonologo quale Pierre Le Loyer, si veda *Le muet insensé*, texte édité et présenté par A. BETTONI et D. GENTILI, in *Théâtre Français de la Renaissance*, Deuxième série, vol. VII. *La Comédie à l'époque d'Henri III (1576-1578)*, Florence, Olschki, 2015.

³⁸ Osserviamo che, già nella prima edizione della *Demonomania*, il Cato procede ad alcune attenuazioni (talvolta vere soppressioni) riguardanti la Chiesa e la sua corruzione. Ne segnaliamo solo due, tratte entrambe dalla *Confutatione* del Wier: «un Sorcier, *Curé de Savillac pres de Toloze*, qui envoyoit toujours la trumade ou tempeste hors de *sa paroisse*» (IV, *réfutation*, 240v) > «un Mago di Savillac, *appresso di Tolosa*, che mandava continuamente i fortunali, et le tempeste fuori della *sua contrada*» (396); «Aussi voyons nous en Spranger, et Paul Grilland, et en Pontanus les plus grands Sorciers avoir esté *Prestres*, pour gaster tout un peuple: Car plus le *Ministre de Dieu* doit estre saint et entier pour sanctifier le peuple, et presenter une oraison et louange agreable à Dieu, d'autant plus est l'abomination detestable, quand il s'addonne à Sathan, et lui fait sacrifice, au lieu de sacrifier à Dieu» (IV, *réfutation*, 247v) > «Noi vediamo ancora in Spranger, et in Paolo Grillando, et nel Pontano i maggiori *Magi*,

nella conclusiva *Réfutation des opinions de Jean Wier*, consiste uno dei principali peccati, perché in balia di Satana sono persino coloro che dovrebbero essere maestri e modelli agli uomini:

Car plus le Ministre de Dieu doit estre saint et entier pour sanctifier le peuple, et presenter une oraison et louange agreable à Dieu: d'autant plus est l'abomination detestable, quand il s'addonne à Sathan, et lui fait sacrifice, au lieu de sacrifier à Dieu. Car mesmes Porphyre escript que tous les anciens ont remarqué que si les sacrifices faicts à Jupiter, Apollon et autres Dieux estoient faicts indignement, les malings esprits venoient, et la priere estoit tournee en execration (IV, *réfutation*, 247^v).

Peccato da combattere, con urgenza e con ogni mezzo: «Et s'il y a demi preuve ou de violentes presumptions, il faut appliquer la torture» (IV, 1, 170^v).

Accanto a questa libera, cioè cosciente, decisione dell'uomo di lasciarsi sedurre dal male – perché «Sathan veut une franche volonté» (IV, 5, 215^v) > «Satanasso vuole una libera volontà», 356), come abbiamo indicato nel titolo di questo nostro contributo –, altri due aspetti della *Démonomanie* ci appaiono di rilievo in quella che fu la scelta di traduzione da parte del Cato e del Manassi: da un lato, Bodin avrebbe tracciato un quadro rinviante spesso all'Italia; dall'altro, ed è particolarmente interessante, si potrebbe dire che il rapporto («alliance») tra la strega e Satana manifesta quella complicità («sur toutes choses il [Sathan] demande une pure, franche, et

incantatori essere stati per il più coloro che hanno la cura di ben ammaestrare gli altri, et questo fa il Diavolo per corrompere tutto un popolo. Percioche quanto più *questi ministri* doverebbono essere buoni, et intieri per essemplio del popolo, et essortarli al bene, et lodi grate a Dio, tanto più l'abominazione è detestabile quanto egli si dedica a Satanasso; et gli fa sacrificio in vece di farlo à Dio» (412). Sull'utopia letterario-diabolica, vd. F. LAVOCAT, *L'Arcadie diabolique. La fiction poétique dans le débat sur la sorcellerie (XVI^e-XVII^e siècles)*, in *Fictions du diable*, pp. 57-84.

liberale volonté de ses sugets, et contracté avec eux par conventions», IV, *réfutation*, 238r) che, in luogo della ribellione, è prospettata spesso in un *discours de la servitude volontaire*³⁹, di qualunque epoca esso sia.

Se infatti è possibile riconoscere nei vari processi tedeschi, spagnoli, francesi o italiani una comunanza negli argomenti confessati dalle streghe (si pensi alla copulazione con i demoni dalla «semence froide», storia così scandalosa, quanto allucinata, e che proprio per questo aveva avuto diffusione tanto estesa), non dobbiamo trascurare la significativa responsabilità che Bodin attribuisce proprio a quei «Docteurs Italiens, qui ont si bien profité en ce mestier, que l'Italie est presque toute infectée de ceste peste, et en a infecté la France» (IV, *réfutation*, 240r), influenza che egli cerca di svelare col rinvio a fonti precise:

Nous en lisons une semblable en Philippes de Commines [...] Je ne sçay si de ce temps là l'Italie produisoit des Prophetes autres qu'elle n'a fait depuis: Mais je doute fort qu'il estoit du mestier de plusieurs autres de ce pays là, que Sathan à député vers quelques Princes, pour les infecter de ceste peste (IV, *réfutation*, 248r).

Il soffio di Satana infetta dunque i corpi della peste “magica” perché, se per conversare e lodare Dio «il faut bien nettoyer son ame de pechés, [...] pour converser avec Sathan, il faut estre souillé, et plongé en perpetuelles impietez, et meschancez» (IV, *réfutation*, 248v > «... Ma per conversare con

³⁹ Così Bodin: «Et me suis esmerveillé pourquoi plusieurs Princes ont institué des inquisitions, et decerné Commissaires extraordinaires pour faire le procès aux larrons, aux financiers, aux usuriers, aux guetteurs de chemins, et ont laissé les plus detestables et horribles meschancetés des Sorciers impunies. Vrai est, que de toute ancienneté, il c'est trouvé des princes Sorciers. [...] Quelquesfois aussi Dieu faict rebeller les sujets contre les princes Sorciers, et ordinairement il les chastie par les Sorciers mesmes» (IV, 1, 166r-v).

Satanasso bisogna esser macchiato, et sommerso in perpetue impietà, et sceleratezze», 413). Una convinzione che Bodin supporta concentrando il proprio racconto sulle storie dei principali servi del potere demoniaco: le donne (le *bonae res* o *feminae* che, per tradizione antichissima, si diceva volassero al seguito di personaggi come Diana o Erodiade), spesso all'epoca designate come l'*ombra* dell'uomo⁴⁰. Come si è visto in altri esempi, il concetto di un Dio che tutto abbraccia, e che per questo racchiude in sé il suo contrario (*coincidentia oppositorum*), è spiegabile secondo Bodin anche nella scelta del sesso femminile come principale soggetto di questa *servitù volontaria*:

D'avantage je tiens que Dieu a voulu ranger, et affoiblir Sathan, lui donnant puissance ordinairement et premierement sur les creatures moins dignes, comme sur les serpens, sur les mouches, et autres bestes, que la loi de Dieu appelle immondes: et puis sur les autres bestes brutes plustost que sur le genre humain: Et sur les femmes plustost que sur les hommes. [...] Or nous avons monstré que les femmes ordinairement sont demoniaques plustost que les hommes (IV, *réfutation*, 225v e 226v).

Le donne dunque – che per Bodin non devono essere giustificate col «voile de melancholie» di cui le rivestiva Wier perché, insiste il giurista, «jamais femme ne mourut de melancholie» (226r) – sono maggiormente gravate del peccato di stregoneria, secondo una tesi certo in linea col pensiero dell'epoca, animato da forti sentimenti antifemministi, e che non esita a trovare giustificazioni in una apparente fisiologia i

⁴⁰ Così Bodin: «Chacun sçait la difference qu'il y a entre les Sorcieres, consacrees, et dediees à Sathan, qui sont comme les paillardes abandonnees, et celle qui est assiegee de l'esprit malin, qui est comme la vierge pudique ravie par force» (IV, *réfutation*, 243v) > «Ciascuno sa la differenza, che è fra gl'incantatori, che si sono votati, consacrati, et dedicati a Satanasso, i quali sono come le meretrici abbandonate, et quella che è ossessa dallo spirito maligno, è come la vergine pudica rapita per forza» (406).

cui tratti certo non si incontrano con la scientificità del metodo storico riconoscibile altrove, ma che valgono a sanzionare ufficialmente l'inferiorità costituzionale della donna:

Car on voit les parties visceralles plus grandes aux femmes que aux hommes, qui n'ont pas les cupidités si violentes: Et au contraire les testes des hommes sont plus grosses de beaucoup, et par consequent ils ont plus de cerveau, et de prudence, que les femmes (225r).

A questa diagnosi di un'Italia afflitta dal male della stregoneria e di un sesso femminile più incline a suggellare il patto diabolico, fatto di cerimoniali arcaici dalle conseguenze mortali in caso di rottura, Bodin nel Libro IV, *De l'inquisition des Sorciers*, aggiunge un parallelismo tra i servi volontari di Satana, i «sujets», e i sudditi dediti ad un qualunque tiranno⁴¹, principe senza qualità che ha abituato il proprio popolo all'obbedienza, alla servitù e alla devozione, «Car le peché n'est point peché, s'il n'est volontaire, comme dit Saint Augustin» (IV, 5, 214v):

C'est doncques chose bien fort salutaire à tout le corps d'une republique de rechercher diligemment, et punir severement les Sorciers. Autrement il y a danger que le peuple ne lapide et magistrats et Sorciers (IV, 1, 166r);

Et jaçoit que les prieres d'un Prince, ou d'un souverain sont plus violentes que la force, neantmoins l'obeissance en ceste meschanceté si execrable n'a point d'excuse. Car le Prince n'a rien à commander à son subject contre la loi de Dieu, ni le sujet aucune nécessité d'obeir (IV, 5, 215r).

⁴¹ Così Bodin: «Mais on peut demander si le prince a contrainct son vassal, ou le Seigneur son sujet, ou le maistre son serviteur, ou le pere son fils, ou la mere sa fille de faire les actes des Sorciers, aller aux assemblees, renier Dieu: si ceux la sont sujets aux peines de la loi» (IV, 5, 214v).

Ed anche in questo crediamo che la *Démonomanie* debba essere ricollegata ai *Six livres de la République*⁴².

3. Ercole fece del suo prose, e poesie italiane, che pubblicate colle stampe acquistarongli non poca riputazione. [...] Oltredicchè si affaticò ad arricchire la nostra lingua col volgarizzamento di alcune operette francesi da lui giudicate buone, e della politica di Giusto Lipsio che anche ampliò colla giunta di annotazioni assai dotte (L. BAROTTI, *Memorie istoriche di letterati ferraresi*, vol. II, Ferrara, Eredi di Giuseppe Rinaldi, 1793, p. 90).

Il lettore che oggi confronti la versione italiana della *Démonomanie degli stregoni* con il testo francese della *Démonomanie des sorciers* si accorge subito di come la traduzione contenga in apertura la *Constitutione di N.S. Papa Sisto V contra Quelli che essercitano l'arte dell'Astrologia giudiciaria, o altri qual si vogliano generi d'indovinationi: Et Contra Coloro che leggono, ò tengono Libri intorno a simili cose* (cc. 4r-10r nn.). La *Constitutione*, «Coeli et Terrae Creator Deus» (Roma, 5 gennaio 1586), cioè la bolla sistina che segnava la rottura definitiva tra la Chiesa e la magia rinascimentale, è qui presentata nella traduzione in volgare eseguita su ordine dell'arcivescovo di Bologna, cardinale Paleotti⁴³, seguita dalla «Tavola delle cose più notabili che nell'opera si contengono» (cc. 13r-26r nn.), quest'ultima mancante anch'essa nell'originale francese. Secondo un ricorrente criterio di adattamento del testo tradotto al paese e al momento di arrivo, Francia *versus* Italia, l'edizione sostenuta dal Manassi non presenta invece la lettera a Chrestofle de 'Thou, dove Bodin,

⁴² Sugli stretti rapporti tra la *Démonomanie* e la *République*, vd. M. PREAUD, *La «Démonomanie des Sorciers» fille de la «République»*, in Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, pp. 419-25.

⁴³ Per la traduzione completa della Bolla rinviamo a TOMMASO CAMPANELLA, *Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle*, introduzione, traduzione e note di G. ERNST, Milano, Bur, 2003, pp. 255-67.

lo si è visto, esprimeva il proprio ossequio al Parlamento di Parigi; siffatta edizione mantiene invece la *Determination fatta in Parigi per l'alma facoltà theologica [...]. Sopra alcune Superstitioni di nuovo uscite* (11r-12v nn.), il cui testo è però in italiano e non in latino, segno trasparente di una accentuata volontà di divulgazione da parte dell'editore e del traduttore.

Che il Cato fosse persona di rilievo nella società ferrarese dell'epoca è indubbio: figlio di Ludovico e di Ippolita Nigrisoli⁴⁴, Ercole entra al servizio del cardinale Ippolito II d'Este nel 1563, in qualità di segretario. Nel 1572, alla morte del cardinale, il Cato dedica a quest'ultimo un'orazione funebre, stampata a Ferrara proprio nel 1587, l'anno della *Demonomania*, e la cui redazione originale è probabilmente quella che troviamo nel ms. 451 della Biblioteca comunale Ariostea. Da Ippolito, Ercole eredita una castalderia a Migliaro ed è a Lendinara che egli ama trovare rifugio per dedicarsi agli studi letterari e alle traduzioni, dal carattere senza dubbio eterogeneo: del 1581 è *L'Agricoltura di casa e di villa* (Venezia, Aldo), traduzione si è detto di *L'Agriculture et maison rustique* di Charles Estienne, un'opera che ebbe grande successo e che fu ristampata per quasi un secolo; quattro anni dopo, sempre nell'officina veneziana del Manuzio⁴⁵, Ercole pubblica *La vicissitudine e mu-*

⁴⁴ «Fu il Cato presente figlio credo di quel famoso Ludovico Cato Giuriconsulto al suo tempo celeberrimo di cui fu descritta la Vita da Bonaventura Angeli, che si vede stampata in Ferrara per Francesco di Rossi, 1550 in 4», si legge in G. CINELLI-CALVOLI, *Biblioteca volante continuata dal Dottor Dionigi Andrea Sancassani*[...], vol. 2, Venezia, presso Giambattista Albrizzi, 1735, pp. 114-15.

⁴⁵ Sul rapporto di «pregio, et admiratione» tra Aldo Manuzio ed Ercole Cato, cfr. E. PASTORELLO, *L'Epistolario manuziano. Inventario cronologico-analitico. 1483-1597*, Firenze, Olschki, 1957, p. 138. Sulla traduzione dell'*Agriculture*, si rinvia al ns. *Scrivere di agricoltura nel Cinquecento. La traduzione italiana dell'«Agriculture et maison rustique» di Charles Estienne per «curare l'infirmità de gli huomini, et d'ogni specie d'animali, arbori, piante, et herbe»*, in *Le salut par les eaux et par les herbes. Medicina e letteratura tra Italia e Francia nel*

tabile varietà delle cose dell'universo, cioè il *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (Parigi, Chez Pierre l'Huilier, 1575) del cortigiano ed umanista Louis Le Roy, intellettuale che, come il Bodin, propone un metodo di studio comparato per la politica e il diritto⁴⁶; nel trattato, il Cato traduce in italiano, uniformandoli al testo del Le Roy, come da scopo divulgativo del libro, alcuni versi latini del poemetto *Syphilis sive Morbus Gallicus* (Verona, Stefano Nicolini da Sabbio e fratelli, 1530), del nobile veronese Girolamo Fracastoro⁴⁷. Negli ultimi anni della vita, Ercole Cato traduce, sempre dal latino, i libri *Politicorum* di Giusto Lipsio, opera pubblicata postuma dal figlio Ludovico, nel 1618, con il titolo *Della politica e del governo dello Stato*, traduzione corredata di numerose e ricche annotazioni che rivelano l'interesse per la politica che sempre contraddistinse il nostro traduttore. Questa varietà delle traduzioni, che si fa largo in contemporanea alle attività ufficiali di Ercole, manifesta il suo ottimo inserimento nella società dell'epoca nonché il suo allinearsi a certe scelte culturali scaturite da crisi e divisioni politico-religiose tra la Francia e l'Italia del Tardo Rinascimento. Tra i fondatori dell'Accademia degli Intrepidi⁴⁸, Ercole Cato non è certo un traduttore *à gages*. La sua

Cinquecento e nel Seicento, a cura di R. GORRIS CAMOS, con la collaborazione di R. Benedettini e S. Arena, Verona, Cierre Grafica, 2012, pp. 93-123.

⁴⁶ Al riguardo, si veda H. HAYDN, *Il Controrinascimento*, Bologna, il Mulino, 1967 [1950¹], p. 309 e ss. Sulla traduzione italiana del Le Roy, si veda LOYS LE ROY, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers. La traduzione italiana di Ercole Cato*, édition de M. E. SEVERINI, Paris, Classiques Garnier, 2014 e, in particolare per il Cato, le pp. 107-18 dell'«Introduzione».

⁴⁷ Cfr. C. PENNUTO, *Simpatia, fantasia e contagio: il pensiero medico e il pensiero filosofico di Girolamo Fracastoro*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008.

⁴⁸ Sulle accademie ferraresi e il loro legame privilegiato non tanto con la corte del principe bensì con lo *Studium*, vd. V. GALLO, *Giraldi e le accademie ferraresi degli Elevati e dei Filareti*, in *Giovan Battista Giraldi Cinthio hombre de corte, preceptista y creador*, pp. 309-34. È nel 1601, in una Ferrara posta

formazione umanista ne influenza le scelte traduttorie, subendo Ercole il fascino dell'amore per la conoscenza ed apparendo sempre mosso dal desiderio di diffondere le proprie versioni sul territorio italiano, divulgazione ancora oggi confermata dal consistente numero di esemplari conservati nelle nostre biblioteche. La traduzione è per Ercole un lavoro complicato, che richiede pazienza, cure infinite, ed il traduttore deve dedicarsi al proprio testo come se stesse curando delle piante o degli animali. Vi torneremo, perché proprio le piante e gli animali subiscono, nella *Demonomania*, singolari scarti, talvolta delle vere e proprie censure. «Trovandomi io assai debilitato della complessione per gli eccessivi travagli, et cure patiti per molti anni in servizio d'un grandissimo Principe nella Corte di Roma, et in altre parti del Mondo», scrive il Cato nella dedica «Ai Lettori» dell'*Agricoltura e casa di villa*, egli decide di andarsene in campagna, nel Polesine di Rovigo, e di soggiornare «nella nobile Terra di Lendinara, dove, per la bellezza del sito, per la salubrità dell'aere aprico su le Rive dell'Amenissimo Adige, per la fertilità del Territorio, et per l'eleganza de gl'ingegni di questa età così nelle cose della Poesia, come in altre sorti di lettere, et civile conversatione» (ivi), egli si dedica alla traduzione, che per lui è ogni volta un insieme di «lavoro intellettuale e mercato librario», testimonianza di quel reticolato di rapporti tra l'Italia e la Francia che abbiamo ricordato⁴⁹.

sotto il dominio della Sede Apostolica, che Giovambattista Aleotti fonda l'Accademia intitolata degli Intrepidi (il cui motto era: «Premat, dum imprimat»), dove Ercole Cato e Torquato Tasso fecero illustri prove.

⁴⁹ Su questi aspetti si può rinviare a: C. DI FILIPPO BAREGGI, *Il mestiere di scrivere: lavoro intellettuale e mercato librario a Venezia nel Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1988; P. CHERCHI, *Polimatia di riuolo: mezzo secolo di plagio (1539-1589)*, Roma, Bulzoni, 1988. Cfr. R. GORRIS CAMOS, «Non è lontano a scoprirsì il porto»: Jean Martin, son œuvre et ses rapports avec la ville des Este, in Jean Martin. Un traducteur au temps de François I^{er} et de Henri II, sous la direc-

In effetti, nella scelta del Cato di tradurre la *Démonomanie* vediamo espressa l'unità di intesa con l'editore Manassi, e dunque la figura di un saldo *réseau* tra Italia e Francia, legame che a Ferrara aveva trovato, è noto, la principale espressione in Renée de France, figlia cadetta di Louis XII e moglie del duca Ercole II d'Este, la duchessa che, sebbene già tornata in Francia all'epoca del Cato, aveva accolto alla propria corte, proteggendoli, numerosi fautori della Riforma, italiani e francesi⁵⁰. Ma la necessità di tradurre quest'opera del Bodin si rifà chiaramente alla passione del nostro per la letteratura e la scienza: è l'osservazione della natura, al centro dello studio di Estienne, che, muovendo dalla pratica e dalla sperimentazione, dalla medicina al contatto con il concreto, si orienta ora verso la magia («secreti delle cose della natura, et della Magia naturale», leggiamo sempre nella dedica «Ai Lettori» dell'*Agricoltura*). Come l'empirista Jean Bodin, Ercole Cato si interessa insomma a tutti i campi dello scibile.

4. – Sono invisibile e libera! Sono invisibile e libera!...
(Michail Bulgakov, *Il Maestro e Margherita*)

Volendo esaminare alcuni aspetti di questa traduzione,

tion de M.-M. FONTAINE, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1999, pp. 43-83.

⁵⁰ *Alla Corte degli Estensi. Filosofia, arte e cultura a Ferrara nei secoli XV e XVI*. Atti del Convegno di Ferrara, 5-7 marzo 1992, a cura di M. BERTOZZI, Ferrara, Università degli Studi, 1994. Vd. anche: R. GORRIS CAMOS, *La Corte di Renata di Francia a Ferrara*, in *Il Palazzo di Renata di Francia*, a cura di L. OLIVATO, Ferrara, Il Corbo Editore, 1997, pp. 139-73; EAD., «Donne ornate di scienza e di virtù»: donne e francesi alla corte di Renata di Francia, in *Olimpia Morata: cultura umanistica e Riforma protestante tra Ferrara e l'Europa*. Atti del Convegno di Ferrara, 18-20 novembre 2004, a cura di G. FRAGNITO, M. FIRPO e S. PEYRONEL, «Schifanoia», XXX-XXXI (2006), pp. 1-40; L. PEPE, *Le Università di Giovan Battista Giraldo Cinzio*, in *Giovan Battista Giraldo Cinzio gentiluomo ferrarese*, pp. 1-15.

scelte ricorrenti anche in altre opere francesi ed italiane tradotte nella seconda metà del Cinquecento, crediamo sia ora più conveniente soffermarsi su un nucleo particolare della *Démonomanie*, quello della festa diabolica. Possiamo constatare che la festa trova maggior rilievo proprio nella scelta, più o meno consapevole da parte dei suoi partecipanti, di prendervi parte; in ogni modo, essa è influenzata dall'ipotesi concreta della partecipazione reale, in corpo, dei «sorciers» al sabba (è il problema, in precedenza annunciato, dei criteri di *realità* e *non realtà* che per secoli hanno dominato l'Europa⁵¹). E così, se «le Diable transporte les Sorcieres en corps» (II, 4, 86r), anche i «Sorciers qui ont paction expresse avec le Diable, [...] sont quelquesfois transportez en esprit, demeurant le corps insensible, et quelquesfois en corps, et en ame, quand ils vont aux assemblees la nuict» (I, 3, 16v-17r).

La parola «festa» – termine utilizzato dal Bodin, «Et qu'elle viendroit tousjours aux *festes* la nuict» (II, 4, 84r), che ricorre comunque a varianti quali «festin», «assemblee», «Sabath», «Sabath, Sabath, c'est à dire la *feste* et jour de repos» – deve qui essere considerata con un certo distacco, trattandosi di uno spettacolo ben lontano da quelli splendidi e ricchi di fasto che nobili, quali avrebbero potuto essere gli Este, erano soliti offrire alla propria corte e talvolta al proprio popolo. Il raduno non ha luogo in sale abbellite e trasformate in teatri; gli spettacoli e i banchetti non sono preparati in occasione di matrimoni, magari disposti in sontuosi parterres; il pubblico scelto, fatto ora di streghe, stregoni e contadini, non siede sui gradini che costeggiano i muri. Gli «ingegni» teatrali, che dovevano stupire e meravigliare gli invitati – da una parte, in-

⁵¹ Così san Tommaso d'Aquino, *Quodlibet*, XI, 10 (passo che sappiamo costituire il punto di partenza per il *Malleus maleficarum*): «Fides vero catholica vult, quod daemones sint aliquid et possint nocere suis operationibus et impedire carnalem copulam».

venzioni come i carri di trionfo, uniti da un arcobaleno, sui quali stavano i musicisti, in costume mitologico, che intonavano canzoni in onore del signore e della sua dama, dall'altra ornamenti pittorici con grandi quadri –, trovano nella *Démonomanie* una filiazione che potrà apparire senza dubbio incongrua. Sia dal punto di vista degli invitati – in genere dei contadini e delle contadine provenienti da regioni diverse⁵² e che si incontrano in un luogo deserto, talvolta vicino ad un bivio, altre ad una croce – sia da quello del signore che offre la festa, Satana, e che induce in tentazione i suoi ospiti obbligandoli a rinnegare la fede cristiana e a calpestare la croce⁵³, in una guerra dichiarata a Dio, dove ogni perplessità è punita con la fine improvvisa della festa e con l'immediato ritorno alla situazione di partenza:

L'homme se voyant en la compagnie de grand nombres de Sorciers et Sorcieres incogneuës, et de Diables hideux à voir en figure humaine, commença à dire, mon Dieu où sommes nous? Aussi tost la compagnie disparut, et se trouva tout nud, errant tout seul par les champs jusques au matin, qu'il trouva quelques paysans, qui l'adresserent au chemin (II, 4, 81r-v) > L'huomo veggendosi in compagnia di gran numero di Sortilegi, et Streghe da lui non conosciute, et di diavoli spaventevoli da vedere in figura humana, cominciò a dire: Iddio mio dove siamo noi? Di subito la compagnia disparve, et si ritrovò tutto ignudo errando solo per le campagne fino alla mattina, che ritrovò alcuni paesani, che gli aditarono il camino (149).

⁵² Così Bodin: «ceste peste de Sorciers est plus ordinaire aux villages et aux fauxbourgs des villes, que dedans les villes, et que les pauvres simples gens craignent les Sorciers plus que Dieu, ni tous les Magistrats» (IV, 1, 168r). Sul trasporto in volo, Bodin riferisce che alcune streghe erano state trasportate da Loches a Bordeaux (II, 4, 81r), come da Lione in Lorena (II, 5, 90r).

⁵³ Sugli atti blasfemi contro ostie e crocifissi, cfr. VALENTE, *Bodin in Italia*, p. 128.

Questa festa al contrario (cioè il sabba, o l'anti-festa) è composta di momenti che partecipano verosimilmente della *forma* festa, nel senso di «transgression des interdits» (Georges Bataille), con il trionfo di tutti quegli effetti legati all'orrore e alla sregolatezza più marcata, senza necessariamente doversi riferire al *genere* festa. È così che il sabba in Bodin è prima di tutto un problema di ordine, il che si collega a quanto avevamo indicato all'inizio circa il bisogno di metodo e classificazione nell'approccio tecnico da parte del giurista, nonché alla distinzione richiamata tra l'apollineo e il dionisiaco. Di fatto, l'opposizione tra arte plastica, apollinea, e quella informale, la musica o arte dionisiaca⁵⁴, è un aspetto che esisteva nel mondo greco ma che invade anche questo testo:

Or nous voyons que Orphee, qui a esté environ douze cens ans devant Jesus Christ, et apres lui Homere, qui sont les premiers auteurs entre les Payens, ont laissé par escript les Sorcelleries, Necromanties, et charmes qu'on faict à present. On voit en la loi de Dieu, publiee plus de deux cens ans devant Orphee les Sorciers de Pharaon contrefaire les œuvres de Dieu. On voit la Sorciere de Saül evoquer les esprits, les faire parler (*préface*, f. ciii^v) > Noi vediamo per tanto, che Orfeo, che fu intorno a dugento anni innanzi a Christo, et doppo lui Homero, che sono i piu antichi autori infra i pagani, hanno lasciate scritte le malie, negromantie, et incantesimi, che hoggidi si fanno. Si vede nella legge di Dio publicata piu di dugento anni innanzi à Orfeo i Magi di Pharaone contrafare l'opere di Dio. Si vede la Maga di Saul invocare gli spiriti, et farli parlare (12).

L'universo apollineo crea un'arte piena di maestà e serenità; l'arte dionisiaca, al contrario, diventa un movimentato uni-

⁵⁴ Cfr. P. MOREL, *La Renaissance dionysiaque. Inspiration bachique, imaginaire du vin et de la vigne dans l'art européen (1430-1630)*, Paris, Le Félin, 2015. Sulla danza demoniaca, vd. A. ARCANGELI, *L'altro che danza. Il villano, il selvaggio, la strega nell'immaginario della prima età moderna*, Milano, Edizioni Unicopli, 2018.

verso di ubriachezza e frenesia, eccessi dovuti all'alcol o all'uso di sostanze allucinogene (pensiamo all'unguento che sempre permette agli stregoni, in ogni epoca e luogo, di offrirsi un viaggio)⁵⁵. Questi stati di ebbrezza dionisiaca, spesso accompagnati dalla musica⁵⁶, possono condurre a reazioni psichiche diverse, dalla gioia alla disperazione, come si legge nei racconti di una strega qui riportati dal Bodin sulla base delle dichiarazioni rilasciate nei processi. Tale distinzione ritrovata non sarà mai netta: l'apollineo, retto da nozioni spaziali, ama lo statico, l'ordine, la sottomissione alle regole; il dionisiaco, sostenuto invece da nozioni temporali, ama il dinamico, l'irregolare, il soggetto a cambiamento. Dioniso, come ha osservato Michel Tournier, è un

furieux [qui] connaît l'existence, et il l'étreint sans réserve, jusque dans ses aspects les plus troubles. Il incarne la fécondité, et rien ne se crée sans ivresse, sans nuit, sans souillure. Parce qu'il a le culte de la vie, il assume pleinement aussi la violence, la maladie et la mort qui en sont inséparables. Un pessimisme gai est sa philosophie. Il trouve son symbole dans le vin et, précisons-le, dans le vin rouge⁵⁷.

⁵⁵ Così Bodin: «Car mesmes en Rome on descouvrit que aux sacrifices nocturnes de Bacchus il se trouva nombre infini de Sorciers, qui commettoient mille incestes, et sodomies, puis qu'ils sacrifioient les plus innocens, et pour ceste cause il furent deffendus par toute l'Italie à jamais» (IV, *réfutation*, 245v) > «Sendosi scoperto in Roma massimamente, che ne' sacrificij notturni di Baccho si trovò numero infinito di Sortilegi, iquali commettevano mille incesti, et sodomie, et di poi sacrificavano i piu innocenti, et per questa cagione furono prohibiti per tutta Italia per sempre, et molti Sortilegi giustitiati a morte» (408-09).

⁵⁶ L. WUIDAR, *Fuga Satanae. Musique et démonologie à l'aube des temps modernes*, Genève, Droz, 2018. Cfr. anche *Le vin et la musique. Accords et désaccords*, sous la direction de F. GÉTREAU, Paris, Gallimard, 2018.

⁵⁷ M. TOURNIER, *Le miroir des idées. Traité*, édition revue et augmentée par l'auteur, Paris, Mercure de France, 1996 [1994], p. 100.

È quello stesso vino che fermenta, diventando aceto, durante i festini sabbaici. E se a Dio si oppone il diavolo, essere perfettamente concreto (qui tutto è *realità*), e non l'assenza di Dio dell'ateismo, la finalità deve essere comunque l'armonia del mondo:

Ainsi Dieu a posé au ciel les mouvemens contraires, et les effects des estoilles, et planettes, et les elemens contraires et en toute la nature une antipathie d'une part, et simpatie d'autre, et en ceste contrariété et plaisant combat, l'*harmonie du monde* s'entretient (I, 3, 19v).

La festa diabolica risponde dunque ad una sorta di declinazione della festa tradizionale, come se l'assemblea in corso fosse chiamata a costituirne l'inversione, momento dopo momento. Lontana eco degli usi della vita corrente e, in particolare, della liturgia cattolica (si tratta di un'anti-messa celebrata la notte), la complessità degli esempi riferiti alla festa nella *Démonomanie* è frutto di un lungo lavoro di ricerca effettuato dal Bodin negli atti dei processi indetti contro gli incantatori e nei lavori dei demonologi contemporanei o dei secoli precedenti (la *realità* ammessa dai giudici)⁵⁸. Ma con questo testo, che si presenta come contenente la maniera di trattare la stregoneria e processare gli stregoni (così come lo indicano i titoli, già ricordati, del Libro II, *De la magie en general, et des especes d'icelle*, e del Libro IV, *De l'inquisition des sorciers*), assistiamo ad una oggettivazione della festa diabolica che certo favorisce la credenza negli atti di magia e stregoneria.

⁵⁸ J. L. PEARL, *Le rôle énigmatique de la «Démonomanie» dans la chasse aux sorciers*, in Jean Bodin. Actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, pp. 403-10; G. ROUSSINEAU, *Peur et répression du mal dans la «Démonomanie des sorciers» de Jean Bodin*, ivi, pp. 411-18; M. VALENTE, *La salvezza degli stati: atei, streghe, infedeli ed eretici nel pensiero di Bodin*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXXXI, 2 (2019), pp. 291-308.

4.1. *Il Diavolo, prima di tutto.*

Se Dio è infinitamente buono, potente, saggio, creatore e signore di ogni cosa, luce incarnatasi sotto forma di uomo, Lucifero – il portatore di luce – «ne cherche rien que la corruption et dissolution des creatures, comme Dieu la generation» (II, 2, 63r). La *Démonomanie* tratteggia in maniera decisa la sua stessa forma. Il diavolo, che possiede il destino di molti uomini e che ha spesso «un masque de lumiere, que le Diable prend assez souvent pour abuser les hommes» (I, 3, 14r), si presenta talvolta con sembianze umane – da uomo nero, da principe vestito con sfarzo, da avvocato –, talaltra con quelle animali – corvo, aquila, cane, scimmia e ovviamente capro. Il tipo di demone sotto forma di caprone (*le bouc* > *il becco*) si ispira ai satiri, ai fauni e alle creature silvane dell'Antichità, concezione plastica dovuta in gran parte all'influenza degli artisti, basti pensare a ciò che poi, secoli dopo, saranno i capricci del Goya, come gli iconici *Il sonno della ragione genera mostri* o *Il sabba delle streghe*: il capro, come la capra, è simbolo di lussuria e dunque sempre collegato a riti di carattere sessuale («Le Zoroaste parlant des Boucz entend les Dæmons, pour la propriété du Bouc, qui est puant, et lascif», II, 6, 95r). La sua invocazione è «pleine d'oraisons, de jeusnes, de croix et d'hosties» (I, 3, 17r) e lo stregone deve affidarsi completamente a Satana che «lui fist renoncer à Dieu, et à sa foi, et religion, promettant avec serment d'estre fidelle, et obeissant [...] à tous les commandemens du Diable, touchant sur un livre, qui contenoit quelques escriptures fort obscures» (II, 4, 84r). Il diavolo, «l'esprit qui toujours niel» (Goethe), che permette agli indemoniati di parlare lingue diverse senza mai averle studiate⁵⁹, marca i suoi ospiti prima di

⁵⁹ Così Bodin: «*les demoniaques* parloient divers langages qu'*elles* n'avoient jamais appris» (II, 3, 76r) > «*gl'indemoniati* parlavano diverse lingue, che *essi* non haveano mai imparato» (141).

lasciarli partire⁶⁰, fatto che è senza dubbio uno degli aspetti utili a mettere in evidenza il trasporto per aria del corpo degli stregoni e delle streghe (II, 4, 80r).

4.2. *Come arrivare alla festa?*

Et confessò ch'egli era stato trasportato molte volte la notte à i ritrovi delle Streghe, et quivi havea rinontiato à Dio, et adorato il diavolo, in figura d'un becco, baciandogli il fondamento (149).

Se gli ospiti di un signore si recano al luogo stabilito per la cerimonia uscendo dalle porte delle loro case e percorrendo il tragitto a piedi, a cavallo o con un qualunque mezzo di trasporto, gli stregoni e le streghe escono invece dalle loro abitazioni attraverso un orifizio stretto (ad esempio, il condotto di un camino) e, una volta saliti su bastoni o scope, giungono alla festa in volo, quando non hanno deciso di cavalcare un capro o un dragone:

la fille confessa que son pere et sa mere la premiere fois qu'ilz la menerent aux assemblees pour estre transportez soudain, ilz lui baillerent un baston pour mettre entre ses jambes en lui disant, que sur toutes choses elle n'eust aucune peur, et soudain elle fut transportee avec ses Pere et mere (II, 4, 82r) > la figlia confessò, che suo padre, et sua madre, la prima volta, che la condussero a i ritrovi, per essere trasportati subitamente, le diedero un bastone da mettersi infra le gambe, dicendole, che sopra ogni cosa ella non avesse alcuna paura, et di subito ella fu trasportata con suo padre, et sua madre (150);

le jour suivant la femme le fist oindre de la gresse qu'elle avoit, et se trouverent tous deux allant à l'assemblée sur chacun un bouc

⁶⁰ Così Bodin: «le diable [...] ne se contente pas de les faire renoncer expressement à Dieu: ains il veut aussi les marquer» (II, 3, 79v) > «il diavolo [...] non si contenta altrimenti di farli rinuntiare espressamente a Dio, ma vuole ancora segnarli» (147).

bien legerement (II, 4, 82^v) > Il dì seguente la moglie lo fece unge-
re del grasso che ella havea, et si ritrovarono ambidue in camino,
andando al ritrovo ciascuno sopra un becco leggiermente (151);

apres quelle c'estoit ointe de certain onguent, elle montoit sur un
bouc, le tenant par le poil, qui se trouvoit tout prest à la porte, et
soudain elle estoit transportée soubz le grand noyer de Benevent
(II, 4, 84^v) > doppò ch'ella si era onta di certo grasso, montava
sopra un becco, tenendosi per il pelo, che si trovava tutto
all'ordine alla porta, et di subito ella era trasportata sotto la gran
noce di Benevento (154).

I luoghi della festa sono «notables, et signalez de quelques
arbres [molto spesso un grande noce], ou croix» (II, 4, 83^v),
mentre le assemblee si svolgono «ordinairement la nuict, et le
plus souvent entre la nuict du Lundi, et mardi» (II, 4, 84^r). Il
fine del diavolo è di

attirer beaucoup de sugetz: Et ordinairement la femme y attire son
mari, la mere y meine la fille, et quelques fois toute la famille
continuent plusieurs siecles ainsi qu'il a esté averé par infiniz pro-
cés» (II, 4, 80^v).

All'aurora, al canto del gallo o allorquando qualcuno senta il
suono di una campana, la festa ha termine e gli invitati rien-
trano a casa propria, ciascuno servendosi del mezzo utilizzato
per arrivare al raduno. Ma il sabba può interrompersi im-
provvisamente se uno dei partecipanti invoca, con o senza
volere, il nome di Dio o quello di Gesù, oppure quando qual-
cuno si fa correttamente il segno della croce, con la mano de-
stra:

mais si tost qu'il eut appelé Dieu en son aide, toute la compagnie
disparut, et lui se trouva seul tout nud (II, 4, 81^v) > Ma sì tosto
ch'ei chiamò Iddio in suo aiuto, tutta la compagnia disparve, et e-
gli si truovò soletto ignudo (150);

il recognoissoit ceux, qu'il avoit veus aux *Sabbats*, ou bien par quelque autre marque, qu'ilz sçavent entre eux. Et pour verifïer son dire, il disoit qu'ilz estoient marquez, et qu'on trouveroit la marque en les despouillant (II, 4, 80r) > egli riconosceva quelli, ch'egli havea veduti alle loro *sinagoghe*, ovvero per qualche altro segno, che fanno tra loro. Et per verificare il suo detto, diceva ch'egli ne erano segnati, et che si troverebbono i segni dispogliandoli (147-48).

4.3. *L'invito al sabba.*

Oltre i limiti territoriali, la festa diabolica aveva potuto svilupparsi liberamente, giacché «come dice S. Agostino, i Demonij con una incredibile velocità superano il volare de gli uccelli», (151), citazione che il Cato riporta direttamente in italiano, segno evidente di una chiara volontà di volgarizzazione del proprio testo, mentre Bodin ricorreva al latino senza traduzione francese⁶¹, «comme dict Saint Augustin, *Daemones avium volatus incredibili celeritate vincunt*» (II, 4, 83r). Gli invitati al sabba possono presentarsi con degli omaggi per il loro Principe: «Il y en a qui portent quelque poille, ou autre vaisseau de cuivre, ou d'argent pour mieux solennizer *la feste*» (II, 4, 82r); altri portano recipienti colmi di veleni (II, 4, 83v),

⁶¹ Il Cato conserva ovviamente le espressioni in lingua italiana che il Bodin invece affianca a traduzione in francese. Così: «il dist: *hor laudato sia Dio, pure venuto questo sale*, Or loué soit Dieu, puisque le sel est venu» (83r); «elle dist, *Dio benedetto che cosa e questa?* Dieu benist, qu'est ceci» (83v). Con lo stesso principio osservato già per la lingua latina, il Cato mantiene, facendole seguire da traduzione in italiano, le frasi di una strega tolosana presenti nell'originale: «*No sabes pas tu que le derrain cop que nous hemes le baran a la Croux do pastis, tu portaos lo topin des poudoux*, C'est à dire. Ne sçais tu' pas que la derniere fois que nous fismes la danse à la croix du paste, tu portois le pot des poisons» (II, 4, 83v) > «*No saber pas tu, che le derrain coup, che nos hemes lebaram a la croix do pastis tu portaos lo topin de poudoux*, cioè non sai tu, che l'ultima volta, che noi facessimo il ballo alla croce del pasticcio, tu portassi il vaso de' veleni?» (153).

di polveri ed unguenti (II, 4, 84^v). La festa, come da tradizione, ha inizio con l'omaggio al signore, omaggio feudale che risulta ora rovesciato: invece di avanzare coi propri piedi verso il principe, per baciarlo sulla bocca, gli invitati procedono all'indietro, talvolta persino con i piedi in aria, per baciare il sedere del demone⁶²:

Après avoir faict l'hommage au Prince, on dansoit: puis on se mettoit à table, et en fin chacun Demon se couplait avec celui ou celle qu'il avoit en garde. Et cela faict chacun s'en retournoit sur son bouc» (II, 4, 84^v).

La danza e il banchetto illustrano due momenti essenziali di questa festa («Après la panse vient la danse») e sono interessanti nel contesto di questa manifestazione spettacolare. Se abitualmente si danza faccia a faccia o, se in cerchio, col viso rivolto verso il centro del cerchio, la danza sabbatica è al contrario schiena contro schiena, così da non potersi guardare in viso, essendo questo rivolto verso l'esterno del cerchio:

Se voyant en l'assemblée, la femme le fist tenir un peu à l'escart, pour voir tout le mystere, jusques à ce qu'elle eust fait la reverence au chef de l'assemblée, qui estoit habillé en prince pompeusement, et accompagné d'une gran multitudes d'hommes, et de femmes,

⁶² Così Bodin: «Le compaignon l'accorda, et la nuict venue, le Sorcier apres quelques paroles le print par la main, et tous deux elevez en l'air furent transportez fort loin en une compaignie, ou il y avoit nombre infini d'hommes, et de femmes, et au milieu un throne, et au dessus un grand Bouc que chacun alla baiser (*en la parte ma suzia que tenia*) ceux qui entendent l'Espagnol sçavent bien qu'elle partie c'est, et qui ne se peut dire honnestement» (II, 4, 84^v) > «il compagno consentì, et venuta la notte, il Sortilego doppo dette alcune parole lo prese per mano, et ambodue levati in aere furono trasportati molto lontano in una compagnia, dove era numero infinito d'huomini, et di donne, et nel mezo un throno, et di sopra un gran becco, che ciascuno andava a baciare, *en la parte mas suzia que tenia*, cioè nella parte piu sozza ch'egli havea» (155).

qui tous firent *hommage au Maistre*. Et puis il aperceut apres les reverences, qu'on fist *une danse en rond les faces tournees hors le rondeau*, en sorte que les personnes ne se voyoyent pas en face, comme és danses ordinaires: à fin peut estre que les uns n'eussent loisir de remarquer si aisement, et recognoistre les autres pour les accuser, s'ilz estoient pris par iustice (II, 4, 83v) > Trovandosi pertanto in quella compagnia, la femina lo fece stare alquanto in disparte, per vedere tutto il misterio, fino a tanto ch'ella hebbe fatto riverenza al capo della congregatione, il quale era vestito pomposamente da Principe, et accompagnato da una gran moltitudine d'huomini, et di donne, lequali tutte rendevano *ubidienza al padrone*. Et di poi s'avide doppò queste riverenze, che si fece *un ballo tondo co i visi rivolti al contrario della ritondità*, si che le persone non si vedevano altrimenti in faccia, come ne' balli ordinarij, a fine per aventura che gli uni non havessero agio di notare così commodamente, et conoscere gli altri, per accusarsi se fossero pigliati dalla giustizia (151-52).

Per quanto riguarda i piatti serviti durante i banchetti, il gusto particolare del diavolo si manifesta ad esempio nell'esclusione del sale e nella scelta di alimenti spesso nauseabondi come, si è detto, il vino inacidito o che sa d'aceto:

les Sorciers estoient transportez aux assemblees, ou il se trouve nombre infini de telles gens, qui adorent le bouc, et le baisent aux parties de derriere, et puis dansent dos à dos sans le voir, et apres ilz se couplent avec les Diables en figure d'hommes, et de femmes. La danse finie les tables furent couvertes de plusieurs viandes. Alors la femme fit approcher son mari, pour faire la reverence au Prince, et puis il se met à table avec les autres, et voyant que les viandes n'estoient salées, et qu'il ny avoit point de sel sur les tables, il cria tant qu'on lui aporta du sel (II, 4, 83r) > le Streghe, et Stregoni erano trasportati a i ritrovi, ove si truova numero infinito di cotali genti, che adorano il becco, et gli baciano le parti di dietro, et dipoi ballano schiena a schiena senza vederli, et dipoi s'accoppiano co i Diavoli in forma d'huomini, et di femine. Finito il ballo le tavole furono coperte d'infinite vivande. Allhora la donna fece approssimare suo marito, per fare riverenza al Principe, et poi si mise a tavola con gli altri, et veggendo, che le vivande non erano salate, et che non c'era niente di sale su le tavole, gridò tanto che gli fu arrecato del sale (152).

La scena è spesso seguita da accoppiamenti carnali con i diavoli, azione che mette a punto il rovesciamento completo degli usi pubblici della vita corrente, come ben mostra questa singolare «cena», termine che, probabilmente in quanto allusivo all'Ultima Cena del Cristo, subisce singolare variazione, «cura», nella resa del Cato (assieme già a «secte» che diventa «saetta»):

Sathan fist couler une *secte* damnable de Sorciers Gnostiques, laquelle soubz voile de religion sacrifioient les petis enfans provenus des incestes, qu'ils commettoient, et les pilloient en mortiers avec de la farine et du miel, dont ils faisoient des tourteaux qu'ils balloient à leurs sectateurs à manger, et appelloient cela leur *Cene* (IV, *réfutation*, 245v) > Satanasso fece scaturire una *saetta* dannabile di Sortilegi Gnostici, nella quale sotto velo di Religione si sacrificavano i bambini provenuti d'incesti, quali commettevano, et li pestavano ne mortai con farina, et mele, facendone poi delle tortelli, et che davano a mangiare a i loro seguaci, et questo dimandavano la lor *cura* (409).

Questo esperto creatore della festa, il Diavolo, si rivolge a metodi di propagazione del male che ci fanno prendere coscienza del cambiamento del mondo sotto l'effetto dell'arte diabolica. È così che egli promette gioia e felicità eterne a tutti coloro che torneranno al sabba, ma tormento ed assenza di riposo a quanti non rispettino il patto. Il passo sotto riportato riguarda una strega italiana che aveva partecipato ai sabba che si sarebbero svolti a Benevento (*ludis beneventanis*). Paulus Grillandus, l'autore di questa testimonianza e giudice in numerosi processi nell'Italia del Sud, racconta che nel 1525 un nobile del ducato di Spoleto gli domandò di andare al castello di San Paolo per esaminare tre streghe, tra le quali questa, di cui Bodin riporta la storia:

La plus jeune soubz promesse d'eschaper, lui confessa qu'il y avoit XIII. ans passez, que une vielle Sorciere l'avoit menee en l'assem-

blée des Sorciers, ou il y avoit un Diable, qui lui fist renoncer à Dieu, et à sa foi, et religion, promettant avec serment d'estre fidelle, et obeissante à tous les commandemens du Diable, touchant sur un Livre, qui contenoit quelques escriptures fort obscures: *Et qu'elle viendroit toujours aux festes la nuict*, quand elle seroit mandee, et que elle y ammeneroit tous ceux qu'elle pourroit: *Et le Diable lui promit une joie, et felicité eternelle*. Elle confessa aussi que depuis elle avoit faict mourir quatre hommes, et plusieursfois du bestail, et faict gaster les fruitz par la tempeste. *Et s'il lui advenoit qu'elle n'allast aux assemblées au jour prefix*, et qu'il ny eust excuse veritable, *elle estoit si tourmentee la nuict*, quelle ne pouvoit dormir, n'y reposer aucunement (II, 4, 84r) > La piu giovane delle quali sotto promessa d'essere liberata gli confessò, che erano quattordici anni passati, che una Strega vecchia l'havea menata nella congregazione delle Streghe, dove ci era un diavolo, che le fece rinuntiare a Dio, et alla sua fede, et religione, promettendo con sacramento d'essere fedele, et ubidiente a tutti i commandamenti del diavolo, toccando un Libro, che contenea alcune scritture molto oscure. *Et ch'ella verrebbe sempre alle feste la notte, quando ella sarebbe invitata, et che ci condurrebbe tutti quei che la potrebbe, et alla quale il Diavolo promisse un piacere, et una felicità eterna*. Ella confessò ancora, che dipoi havea fatto morire quattro huomini, et molte volte del bestiame, et fatto guastare i frutti con la tempesta. *Et che se le occorre, che non andasse i dì prefissi alle feste*, et che non ci fosse vera scusa, *era così tormentata la notte*, che non potea dormire, nè riposare in alcun modo (154).

È chiaro che questi culti satanici, che non imitano soltanto le feste di corte con il re, i coppieri e i dispensieri, gli alti dignitari, ma anche il culto cattolico, ci mostrano una mescolanza interessante di dettagli realistici e fantastici, sempre resi con attenzione dal Cato, rispettoso del testo di partenza fin dal punto vista stilistico.

Ma se il Cato è sempre attento a rispettare il lessico e lo stile del Bodin, consapevole di come questi episodi, spesso di ambientazione italiana, possano essere percepiti con sgomento religioso per la testimonianza che essi forniscono dell'ordine proprio al funzionamento e alla diffusione di siffatte adunanze, dobbiamo tuttavia sottolineare come, nel quadro delle

operazioni magiche, sia possibile constatare una eliminazione sistematica dei nomi delle piante⁶³ – *Ethiopide*, *Achimenide*, *Lactace*, *Cynocephalica* –, della pietra *Memphitica*, così come dei nomi degli animali la cui presenza sappiamo essere fondamentale durante la festa: i *rospi*, che nelle edizioni successive alla *princeps* diventano *certa bestia*, *questi animali*, *simili animali*; i *tre ramarri* che passano a *alcune cose*; il *cervello di gatto* («cerveau de chat») – *cervello d'un animale*; le *teste di corvi* («trois têtes de corbeaux») – *altre sporchezze* («d'autres souillures»).

Altro caso evidente: le invocazioni *Har Har Diavolo*, *Diavolo salta qui salta là* e *Sabath*, *Sabath*, che sono presenti nelle edizioni 1587 e 1589 mancano invece in quella del 1592 («cantavano parole, che non occorre scrivere», 221). Non deve del resto sorprendere che lo stesso «Sabbath» subisca delle variazioni⁶⁴. Il Cato traduce talvolta questo termine con l'italiano «Sinagoga» («au Sabath», II, 4, 85r> «alle sinagoghe», 155). Il Sabbat ebraico, assieme a tutti gli altri riti e credenze degli ebrei, era considerato all'epoca come la quintessenza della perversione e il prendere parte ad un sabbat o il recarsi alla sinagoga significava condannare il partecipante *a priori*, in una sorta di assimilazione al male; non è infatti casuale che il popolo continui a dare il nome di sinagoga a questa riunione misteriosa (ancor oggi, nel suo *Petit sabbat moderne*, Maurice Chappaz utilizza il termine *chenegouga*, o *senegouga*, in franco-provenzale per indicare la quintessenza della perversione), il

⁶³ Sulle virtù magiche delle piante, si veda almeno J.-C. MARGOLIN, *Sur les vertus magiques de quelques plantes et leur réception dans l'Europe de la Renaissance: moly, baaras-mandragore, boramets et pantagruélion*, in *La magia nell'Europa moderna*, pp. 213-43.

⁶⁴ Sulle possibili etimologie del termine «sabbat», cfr. C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, p. XXXIX, nota 1.

sabba, senza dubbio per assimilazione con altre assemblee di gente conosciuta e odiata: gli ebrei, appunto⁶⁵.

Non riteniamo che questi scarti nella traduzione siano ascrivibili a mancanza da parte del traduttore: come si è visto nel caso del trattato di Charles Estienne, l'*Agriculture et maison rustique*, Ercole Cato era perfettamente in grado di rendere in italiano la ricchezza e la varietà del lessico specialistico della flora, della zoologia, delle discipline fisiche e mediche, nonché della magia naturale:

Io non ho voluto obligarmi à osservatione di lingua, perche non aspiro da questo à lode alcuna. Mi è bastato solo a scrivere puramente con voci, et vocaboli più communi à intelligenza di tutti. Se io non fossi stato anco sì diligente in riportare in veri vocaboli Italiani, le quasi innumerabili sorti d'herbe, piante, semi, fiori, frutti, grani, pesci, animali, et instromenti, et utensili rusticani; sarà cortesia de' benigni Lettori a escusarmene, perche saria gran cosa, che un'Italiano havesse quella perfetta cognitione di tutte queste cose in lingua straniera, che io non presumo già d'haver nella mia propria. Basta, che di questi non intesi vocabili vi è piccolissimo numero, et che dalle cose universali tradotte potrà ciascuno intendere, operare, et coltivare a suo proposito secondo l'uso del suo paese (*Dedica ai Lettori*).

Eppure, nel quadro della *Demonomania*, un certo rilievo assume proprio l'eliminazione di quei termini che avrebbero

⁶⁵ E agli incantatori giudei si riferisce Bodin nella *Confutazione* quando rinvia ai «maestri Gonini» e alla «voce ebrea megonini» (IV, *réfutation*, 241v > 398); il termine sarà in seguito ripreso, citando proprio la *Demonomania* del «quantunque reprobato» Bodin, da Tomaso Garzoni nel *Serraglio de gli Stupori del Mondo* (Venezia, appresso Ambrosio et Bartolomeo Dei, Fratelli, 1613): *Stanza Seconda, Appartamento Prestigioso*, 234.

potuto dare precise indicazioni, vere e proprie formule magiche, ai lettori sui fenomeni e sulla realtà magica⁶⁶.

5. Claire: – Dans ses bras parfumés, le diable m'emporte.
Il me soulève, je décolle, je pars... (*Elle frappe le sol du talon*)... et je reste (Jean Genet, *Les Bonnes*, 1946)

Come di consueto nelle traduzioni cinquecentesche, anche questa traduzione di Ercole Cato non può essere questione tutta e soltanto filologica, né essa deve essere intesa in una prospettiva, seppur convincente, di pura stratigrafia testuale. Le importanti censure al testo, che risultano diverse a seconda delle edizioni cui ci riferiamo, devono infatti avviarci verso una direzione che vorremmo definire di inconscio collettivo, campo di ricerca che permette di unire la riflessione sulla storia della lingua al pensiero dell'uomo preso nella sua totalità, o almeno in quella platonica libertà dello spirito che dà all'uomo la possibilità di farsi ponte sull'abisso fra il mondo delle tenebre e quello celeste. Già la molteplicità e la ricchezza delle ricerche del Bodin si impongono alla riflessione invitando il lettore da una parte al confronto tra il giudizio del giurista e l'opera tangibile del filosofo, dall'altra a situare il pensiero dell'angevino nell'evoluzione della letteratura demonologica (la demonolatria, quella sensibilità diabolica che, come ha mostrato Carlo Ginzburg, non è certo apparsa in un sol tratto). E particolarmente istruttivi a questo proposito ci sono parsi gli esempi tratti dalla festa del diavolo, quel sabba o anti-festa durante il quale sfilano uomini e donne che hanno coscientemente oltrepassato i confini delle tenebre, compiendo quell'«*expresse violation des lois les plus saintes*» (Georges Bataille), ma sempre a condizione di rispettare un ordine ben

⁶⁶ Sulla cosiddetta «pedagogia negativa», vale a dire la paura di insegnare le stregonerie, vd. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 401.

preciso e di ammettere che tale esperienza è una *realtà*: il trasporto in volo e la danza ne sono due momenti centrali, così come le piante che addormentano e producono visioni stravaganti. Crederci: in ciò consiste la riuscita del potere diabolico. Per Bodin, come per il ferrarese Cato, il crimine più grande è dunque la rinuncia a Dio, tradimento in cui non c'è nulla di mirabile se non l'eterna incoscienza, fango e sporcizia, di comunione con Satana.

Viaggi notturni, banchetti, danze, canti e accoppiamenti sono i momenti significativi della festa del diavolo, il sabba, nella *Démonomanie des sorciers* (Paris, Jacques du Puys, 1580) di Jean Bodin. Attento alla descrizione di una festa che infrange le regole, Bodin presenta il nuovo ordine di queste assemblee. A partire da queste osservazioni, il saggio analizza la traduzione italiana di Ercole Cato e i suoi modi di interpretare e rappresentare questa festa. Quali erano le funzioni - ideologiche e sociali - della versione italiana e soprattutto quali erano le motivazioni di questa traduzione? Infine, in quale misura l'opera del Cato ha adattato il discorso di Bodin al contesto italiano?

Night journeys, trips, banquets, dances, songs and copulating are the significant moments of the devil's feast, the Sabbath, in Jean Bodin's *Démonomanie des sorciers* (Paris, Jacques du Puys, 1580). Careful in his depiction of a feast that breaks the rules, Bodin presents the new order of these assemblies. On the basis of these observations, the question is also how the Italian translation by Ercole Cato described this feast. What were the ideological and social functions of the Italian version and above all what were the reasons underlying this translation? Finally, to what extent did Cato's work adapt Bodin's discourse to the Italian context?